T.C.

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

MARKSİZM'İN DİN ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ENES KILIÇ

DANIŞMAN
DOÇ. DR. RAMAZAN GÜNLÜ

HAZİRAN, 2015
MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

MARKSİZM'İN DİN ANLAYIŞI

ENES KILIÇ

Sosyal Bilimler Enstitüsünce

"Yüksek Lisans"

Diplomas Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 06.07.2015

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 26.06.2015

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Ramazan Günlü

Jüri Üyesi : Yard. Doç. Dr. C. Fatih Türe

Jüri Üyesi : Yard. Doç. Dr. A. Nazmi Üste

Enstitü Müdürü: Prof. Dr. Mehmet MARANGOZ

HAZİRAN, 2015

MUĞLA

TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 09/06/2015 tarih ve 639/2 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi ....Enes KILIÇ.......'ın ".Marksizm'in....Din Anlayışı." adlı tezini incelemiş ve aday 26/06/2015 tarihinde saat 14.00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 90.. dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulana verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin .Kabul...... olduğuna ..oybirliği... ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Ramazan GÜNLÜ

Üye

Yard. Doç. Dr. Fatih TÜRE

Üye

Yard. Doç. Dr. Nazmi ÜSTE

YEMİN

Yükseklisans tezi olarak sunduğum "Marksizm'in Din Anlayışı" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

26./06./2015
ADI SOYADI
İMZASI

Enes KILIÇ

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN	**MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.**
Soyadı : Kılıç **Adı : Enes**	**Kayıt No:**

TEZİN ADI

Türkçe : Marksizm'in Din Anlayışı

Y. Dil : Marxism's Concept of Religion

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans	**Doktora**	**Sanatta Yeterlilik**
●	O	O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Fakülte :

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Diğer Kuruluşlar :

Tarih : 26.06.2015

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : Günlü Ramazan

Ünvanı : Doç. Dr.

TEZİN YAZILDIĞI DİL : TÜRKÇE	TEZİN SAYFA SAYISI: 147

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Siyasi İdeoloji
2. Din
3. Marksizm

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

1. Materyalizm
2. Genç Hegelciler
3. Klasik Marksizm
4. Batı Marksizmi
5. Ortodoks Marksizm

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstract ve thesaurus'u kullanınız.

1. Materialism
2. Young Hegelians
3. Clasical Marxism
4. Orthodox Marxism
5. Western Marxism

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum O

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir ●

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir O

Yazarın İmzası : Tarih : 26../06/2015

[signature]

ÖZET

Bu tez ile birlikte, radikal sol düşüncenin en önemli temsilcilerinden Marksist sosyalizmin din görüşünü ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu açıdan ilk olarak, Marksist düşünce, Klasik Marksizm, Ortodoks Marksizm ve Batı Marksizmi olarak 3 ayrı dönemde ele alınmış ve temsilcileriyle birlikte incelenmiştir.

Çalışmanın ana kavramları olarak din ile ideoloji, teorik olarak açıklandıktan sonra Marksist felsefenin oluşumu incelenmiştir. Böylece, Marksist felsefenin önemli öğelerinin neler olduğu ve bunların din görüşündeki etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan anahtar kavramlardan birisi olarak materyalizm seçilerek kavramın Marksizm'in din görüşünün oluşmasında etkisi irdelenmiştir.

Sonrasında ise, Genç Hegelci etkiler incelenmiş; burada özellikle Feuerbach ve Bauer'in, Klasik Marksist düşüncenin din düşüncelerini, "yanılsama" ve "yabancılaşma" kavramları vasıtasıyla nasıl etkiledikleri gözlenmiştir. Bu etkilerin dışında, din konusunda Marx ve Engels'in kendine özgü düşünceleri, "ideoloji" ve "devrim" kuramlarıyla açıklanmıştır. Marx ve Engels sonrası Marksist düşünürlerin din görüşleri incelenirken ise, Avrupa'ya hâkim bir din olarak Hıristiyanlık ve özellikle Kilise kavramlarından yararlanılmıştır.

Din konusu Marksist düşünce içerisinde, ana tema olarak işlenmediğinden ötürü, kaynak olarak kurucu ve temsilci düşünürlerin eserlerinden de doğrudan alıntılar yapılmıştır. Sonuç olarak materyalist dünya görüşü, ideoloji ve devrim teorilerinin Marksizm'de, dinin eski düzenin ve egemenlerin yönetme sürecinin eleştirisi anlamında pejoratif şekilde açıklanmasında referans olarak alındığı tespit edilmiştir.

ABSTRACT

We hereby intend to analyse the Marxism which is one of the most important representative of radical left review and its concept of religion.Accordingly, Marxist thought was examined in three parts which consist of Classical Marxism, Orthodox Marxism and Western Marxism with their thinkers.

Firstly, the words “religion” and “ideology” which are basic concept of the study are reviewed with their history. Secondly,by describing the making of Marxist philosophy, we tried to appear what the important elements of Marxist philosophy are and how they influenced on its concept of religion. For this purpose, the materialism is thought as the key word which is preferable so that we can understand Marxist thoughts for religion in the this thesis.

Then Strauss, Feuerbach and Bauer who belong toYoung Hegelian intelectuals are reviwed as we consider that theystrongly influence on Marxist thought, especially in its idea of religion. The words “illusion” and “illenation” which identified Feuerbach and Bauer respectively, are helped to realize this influence on Marx and Engels’s thoughts for religion.
In addition to this influence, in order to find out Clasical Marxist’s distinctive thoughts we tried to review their theories of ideology and revolution. It is considered that the Christianity and Church is the most important keys to understand Marxist thinkers concept of religion after Marx and Engels.

Beacuse the religion was not analysed as the main theme, we also directly quoted from all Marxist thinkers and tried to understand what they mean in these texts. Consequently, it is observed that theories of Marxist materialism, ideology and revolution are referenced in Marxismto explain pejorative the religion as a criticism of Angien Regime and rulling classes.

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

KLASİK MARKSİZM VE DİN ANLAYIŞI

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARX SONRASI MARKSİZM VE DİN

KISALTMALAR LİSTESİ

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

PSI: İtalyan Sosyalist Partisi

PCdI: İtalya Komünist Partisi

SCLC: Southern Christian Leadership Conference

SSCB: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği

GİRİŞ: SORUN, KAVRAM ve YÖNTEM

Bu tezde ele alınan temel sorun, Marx'ın "Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı" (1859) adlı eserinin önsözünde vurguladığı "ekonomist" duruşun varsayımlarına ve bunun Marksizm adına yol açtığı değişikliklere indirgenebilir. Burada Marx, öncelikle insanların kendi aralarında "zorunlu" olarak kurdukları "maddi üretim ilişkileri"nin tümünün, "toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturduğunu" savunur. Başka deyişle, maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırmaktadır. İktisadi temeldeki değişmeler de, Marx'ın "kocaman" diye nitelendirdiği üstyapıyı, çok ya da az bir hızla, altüst eder. İşte böyle altüst oluşların incelenmesinde, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile hukuksal, siyasal, dinsel, artistik ya da felsefi biçimlerini ayırt etmek gerekir (Marx, 2011a, s. 39). Marx gene bu önsözde, tarihte Asya üretim tarzı, antikçağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzlarının varlığından bahseder ve burjuva üretim ilişkilerini, "toplumsal üretim sürecinin en son uzlaşmaz karşıtlıktaki biçimi" olarak nitelendirir (Marx, 2011a, s. 40).

Marx'ın daha sonra Kapital'in (1867) önsözünde kurduğu bir cümle, Marksizm'in devrim kuramının en tartışmalı konusu haline gelmiştir. Marx'a göre, "sanayi yönünden daha çok gelişmiş bir ülke daha az gelişmiş olan ülkeye ancak kendi geleceğinin imgesini gösterir" (Marx, 2011b, s. 17). Bu iki önsözde sarf edilmiş düşüncelere göre şekillenen Marksist tarih teorisi böylece, burjuva üretim ilişkilerinin yani kapitalizmin tarihteki son uzlaşmaz biçim olduğunu, bu üretim ilişkilerinin en gelişmiş olduğu ülkede sürdürülme imkânının ortadan kalkacağını dolayısıyla bir devrime en uygun ülkenin sanayisi en gelişmiş olan ülke olacağını ilan eder. Bir devrimle, yeni bir tarihsel aşamaya, sosyalizme geçiş işte bu şekilde olacaktır.

Ancak devrimin bir Avrupa (özellikle de bir Batı Avrupa) ülkesinde olmayıp, Marx'ın bir devrim için öngördüğü derecede, kapitalist gelişmişliği tartışılan bir ülke olan Rusya'da gerçekleşmesi, ülkelerinde devrimin geciktiği Batılı Marksist düşünürlerin uzun süre kafa yoracakları bir husus yaratmıştır. Bu yüzden Klasik

Marksizm'de koyu şekilde savunulan altyapının belirleyiciliği tezinin bu başarısızlığı, üstyapıyı inceleme çabalarını cazip hale getirerek, Marksist sol gelenek içerisinde farklı fraksiyonları ortaya çıkardı. Bu tezde ise bir üstyapı kurumu olarak dinin, Marksist sosyalizm içerisindeki değişimlere sebep olan tartışmalarda, nasıl konumlandırıldığı sorunu ile ilgilenilmiştir.

"Din" olgusu söz konusu olduğundan, felsefe tarihindeki iki büyük ekol olan idealist ve materyalist dünya görüşünün din hususunda belirleyiciliği referans alındı. Bu açıdan Marksizm, türevleri de dâhil edilerek, maddeci ekolün temsilcisi olarak görüldü ve din konusunda söyledikleri en başta bu çerçeveye yerleştirildi.

Buna ek olarak, daha özelde Klasik Marksizm'in din düşüncelerini anlama çabasında, "yanılsama", "yabancılaşma" ve "ideoloji" kavramlarından yararlanıldı. Bu kavramlardan hareket ederek, "yanılsama" kavramı ile "Tanrı" inancının kökeni ile ilgili olarak savunulan insan zihninin belirleyiciliği ve yaratıcılığı incelendi. "Yabancılaşma" kavramı ile insanın neden bir "yanılsama" olarak tanrıyı yaratma ihtiyacının doğduğu temellendirilmeye çalışıldı. "İdeoloji"yle ise, dinin tüm tarihsel dönemlerde sosyal bir olgu olarak yönetici sınıf ya da sınıflar tarafından kullanıldığını savunan Klasik Marksizm'in din tasavvuru, kurucularının kaynak metinlerinde anlatılan tarihi olaylardan yararlanılarak ele alındı.

Ortodoks Marksistlerin, din ile ilgili düşüncelerinde felsefi bir çerçeve arayışından çok, bulundukları toplumsal ve tarihsel şartlar hasebiyle, din ile mücadele ve din-devlet ayrılığına vurgu yapıldığı tespit edildi. Marksist ideolojinin teorik tavrını da gösteren Ortodoks Marksizm'in din görüşlerinin anlaşılması için "eylem" ve "anti-klerikalizm" kavramlarından yararlanıldı. Batı Marksizmi temsilcisi Antonio Gramsci incelenirken ise, özellikle devlet teorisi içerisinde geçen "tarihsel blok", "sivil toplum" ve "hegemonya" kavramları onun din görüşlerinin ortaya çıkarılmasında temel kavramlardan olmuştur.

Çalışma yöntemi olarak ise, metin analizi ile literatür taramasına dayalı betimleyici-tarihsel yöntem kullanılmıştır. Din olgusu, incelediğimiz siyasi ideoloji geleneğinde ve özellikle tezde ele alınan temsilcilerinin eserlerinde ayrıntılı ve

kapsamlı şekilde yer işgal etmediğinden ötürü, söz konusu düşünürlerden doğrudan alıntılar da yapılmıştır. Din ile ilgili metinler az ya da çok olsun, bu parçaların anlaşılması için teorik ve kavramsal bir çerçeve kurulmaya çalışılmış ve bu açıdan, Marksizm'in din anlayışı en başta Aydınlanma düşüncesinin etkisinde ve onun bir devamı olarak görülerek "maddeci dünya görüşü ve din" ilişkisinden hareket edilmiştir. Marx sonrası ise değişen konjonktür incelenerek, Marksist düşüncenin ve din anlayışının geçirdiği evreler, arkasındaki tarihi sebeplere dayanarak analiz edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE İDEOLOJİ

A. DİN

1. "Din" Sözcüğü

Din kavramı, sosyal bilimlerde tarifi zor kavramlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde insanoğluyla varlığını sürdüren, insanın olduğu her zaman diliminde ve her yerde var olan dinin (Gündüz, 2007: 17), bir tarifinin yapılmasını zorlaştıran çeşitli sebepler mevcuttur. Kimi din tanımlarında kavramın bilgi ile ilgili, bilişsel (cognitive) yanı ağırlık kazanırken kimi tanımlarda ise bunun aksine ahlak ve duygu konusuna ağırlık verilmektedir. Buna çeşitli disiplinlerin tanımlama çabaları eklenince zorluk belirmeye başlar: Söz gelimi bir psikolog, dini çoğu zaman yaşanan bir tecrübe, bir sosyolog sosyal bir kurum, bir kelamcı ise akıl ve nakille müdafaa edilebilen soyut bir sistem olarak görmektedir (Okumuş, 2003: 53).

Dahası dinin mahiyeti, onu tarif edenin kişiliği, onun tarifinin yapıldığı dönem şartları, dinlerin çeşitliliği, dinlerdeki değer problemi ve dinin orijinal kaynağının bilinmemesi gibi sebepler de dinin tanımı hususunda etkide bulunan etkenlerdir (Mehmedoğlu, 2004:13). Hal böyle olunca, Yinger'in de dediği gibi "birkaç saat içinde yüzlerce din tanımı"[1] ortaya çıkabilmektedir (aktaran Okumuş, 2003: 53). Bu açıdan din kavramı, ilk olarak literatüre uygun şekilde Doğu ve Batı dillerindeki etimolojik kökenleriyle ele alınıp daha sonra çeşitli unsurlarıyla birlikte bir tanım arayışına sokulacaktır.

---

[1] Çeşitli din tanımları (Aydın, 2002: 13):

- Rudolf Otto: Din, insanın kutsal saydığı şeylerle olan ilişkisidir.
- Max Müller: Din, insanın sonsuzu kavramasını sağlayan, akıl ve mantığa tabi olmayan, zihni bir meleke ve yetenektir.
- Emile Durkheim: Din, bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan ayin ve inançlar sistemidir.
- Feuerbach: Din, dua, kurban ve inançla kendini gösteren bir arzudur.
- Frazer: Din, insan hayatı ve doğanın akışını kontrol ettiğine inanılan insanüstü güçlere yakarış ve tazimdir.

a. Batı Dillerinde Din

Eski Yunanca'da din, "korku ile karışık saygı" anlamına gelen "thrioheya" kelimesiyle ifade edilmekteydi ki bu kelime örf, adet anlamına gelmektedir. Batı âlemi ise, felsefi, ilmi bazı hususlarda, Rönesans'tan sonra Eski Yunan'dan etkilenmesine rağmen, "din" deyimini, ne eski Yunan'dan ne de Hıristiyanlığın içinden çıktığı Yahudilikten almış; Roma döneminden almıştır. Latince'de din deyimi için "büyük saygı, itina, titizlik gösterilen" anlamında "religio" kelimesi kullanılmakta idi (Tümer ve Küçük, 1997: 5).

İşte Batı dillerindeki din (religion-religio) sözcüğü, köken itibariyle Latince "religio"dan gelmekte, "religio" da, "religare" veya "religere" kökünden gelmektedir (Okumuş, 2003, s. 54). Bu açıdan Batı dillerinde din kelimesi kaynak olarak iki şekilde açıklanma eğilimindedir: Lactantius'un (240?-320?) "İlahi Müessese" (Divinarum İnstitutionum, Libriseptem, IV, 28) adlı eserinde bahsettiği üzere din, "reli-gare" yani "bağla(n)mak" kökünden gelmektedir ve insanların din yoluyla Tanrıya ve birbirlerine bağlanmaları demektir (Günay, 2003: 213).

Dinin sahip olduğu bu anlamıyla, hem insanları yüksek bir ilkeye hem de onları kendi aralarında birbirlerine bağlayan, insanın gerçeklikle yeniden bağlantı kurmasını sağlayan özelliklerine vurgu yapılmaktadır (Yılmaz, 2003: 131). M.T. Cicero (M.Ö. 106 - M.Ö. 43) ise "Tanrı'nın Mahiyeti" (De Deorum Natura, II, 28) adlı eserinde din sözcüğünün "religere" kökünden geldiğini belirtmektedir. Bunun anlamı ise, ibadet ve ayinler kastedilircesine, "bir işi tekrar tekrar ve dikkatlice yapmak"tır (Günay, 2003: 213).

b. Doğu Dillerinde Din

İlk olarak İbranice incelendiğinde, önceleri ibadet, kurban ve dua işlerini nitelendirmek üzere kullanılan "abodath elohim" deyimi, aynı zamanda din kavramını da ifade etmekteydi ve bazen "korku" (yir'ah), "iman" (emanath) gibi kelimeler de kullanılıyordu. Kutsal kitap sonrası ise "dath" kelimesi din için genel terim olmuştur (Tümer ve Küçük, 1997, s. 4). Farsça'da din, "den" şeklinde ifadesini bulmuştur ve bu kelime, "ayin", "tarz", "yol", "mezhep" gibi anlamlara gelmektedir

(Aydın, 2002: 12).

Arapça'da din[2] kelimesinin ise, "de-ye-ne" veya "da-ne" kökünden gelmektedir ve dört gruba ayrılabilecek çeşitli anlamlara sahiptir (Tümer ve Küçük, 1997: 2-3):

- Ceza, Mükâfat, Hüküm, Hesap: Bir Arap atasözünde "Kema tedinu tüdanu" (Ettiğini bulursun; ne yaparsan onu görürsün) denilerek dinin ceza, mükâfat hatta hesap anlamına geldiği anlaşılmaktadır.
- İtaat, Taat, Teslimiyet, Hizmet, İbadet: Araplar arasında yaygın olan "Dintehum fedanu" (Onlara üstün geldin, onlar da itaat ettiler) cümlesine bakıldığında itaat anlamına gelmektedir.
- Üstün Gelme, Hâkimiyet, Zelil Kılma, Zorlama: Arap dilinde "Danen nas" (İnsanları itaate zorladı) örneğinde zorlama ve itaat anlamları vurgulanmaktadır.
- Adet, Yol, Kanun, Şeriat, Millet, Mezhep: Gene Arapların "Mazale zalike dini ve deydeni" (Benim âdetim budur) sözü burada, özellikle adet ve başvurulan sürekli yol anlamında kullanıldığını göstermektedir.

2. Tanım

Varlık, madde ve olayları açıklama yöntemi açısından düşünce tarihi, çok çeşitliliğe sahiptir.[3] Bu çeşitliliğin arasında birey-toplum ilişkisi incelendiğinde ya bireye ya da topluma öncelik verme eğilimine rastlanır. Din konusu da tartışılırken bu ayrım kendini gösterir ve onun tanımları, tarihi, tesirleri ve kaynağı incelenirken bu akımların düşünceleri yazarların üslubunu oluşturur (Günay, 1999: 93).Aynı şekilde gerek Doğu dillerinde gerekse Batı dillerinde olsun din, temel olarak gene şu iki hususa işaret etmektedir: Birincisi "tapan" ile "tapılan" arasındaki bağlılık;

---

[2] Bugün Türkçe'de kullandığımız din kelimesi de Arapça'dan alınmıştır (Aydın, 2002: 12).

[3]Süje ile objenin karşı karşıya konmasından "sübjektivizm" ve "objektivizm"; varlığı idrak konusunda "akıl" ile "tecrübe", "ideal" ile "gerçek", "öz" ile "varoluş", "teklik" ile "çokluk", "nazar" ile "amel", "şahıs" ile "şey, "madde" ile "mana" yahut "beden" ile "ruh", "hürriyet" ile "zaruret"; birey ile toplumun karşı karşıya konulmasından ise "dogmatizm-septisizm", "İdealizm-Realizm", "Essansiyalizm-Egzistansiyalizm", "Monizm-Plüralizm", "Materyalizm-Spiritüalizm", "determinizm-indeterminizm", "teorik-pratik", "individüalizm-kolektivizm" (Günay, 1999: 91).

ikincisi ise objektif bir gerçeklik olarak toplumun bağlandığı inanç ve amellerden oluşan sistem (Günay, 2003: 214).

Dini tanımlama noktasında, din sosyologları iki ayrı tanım belirlemişlerdir: "Özsel" (substantif, esential) tanımlar ve "işlevsel" tanımlar. Özsel tanımlarda din, içerik olarak sahip olduğu kutsal, aşkın, ilahi ve fizik ötesi anlam ve değer muhtevalarına bağlı olarak tanımlanır (Okumuş, 2003: 56).

"Özsel" tanımlama çabaları, Batı'da 18. ve 19. yüzyıllarda Protestan filozofların etkisiyle dinin bireysel yönüne vurgu yapan, "sübjektivizm ya da individüalizm" akıma işaret etmektedir. Bu düşünceye göre, duygu, istek veya düşünceler dinin (ya da dini tecrübenin) kaynağıdır. Özellikle din psikologları tarafından öne sürülen ve "dinin, insanın içinde yaşanan sübjektif yönü ile meşgul olan" dinin ortak yönleri, "inanan", "inanılan" ve "inananın yükümlülükleri" şeklinde özetlenebilecek şu altı maddede gizlidir (Yavuz, 1982: 88):

- Kutsal bir ilahi varlığın mevcudiyeti,
- Birey tarafından ilahi ve kutsal bir varlığın / varlıkların kabul ve tasdik edilmesi,
- Yüce bir kudretin kabul ve tasdikinden sonra doğan dini hayatın oluşması,
- İnsanın ve bütün varlıkların ilahi kudret ya da kudretler tarafından yürütülmesi,
- İlahi varlığın insandan yapmasını ve yapmamasını beklediği talepler.

Carl Gustav Jung (1875-1961), dinin insan aklının en eski ve en yaygın uğraşlarından birisi olduğundan ötürü insanın psikolojik yapısına temas eden her disiplinin, onu sadece toplumsal ya da tarihsel bir olay olarak görmemesi ve onun kişisel bir ilgi alanı olduğu gerçeğine yüz çevirmemesi gerektiğini ileri sürer (Jung, 2010: 5).

Bu sübjektif paradigmaya en derin haliyle ise William James'te (1842-1910) rastlanır. Din psikolojisinin sistematik kurucusu sayılan James'e göre din tabiatüstü

(süper natüralist) bir anlamda, öz mahiyeti itibariyle de sosyal ve müessesevi bir yanı olmayan bir ferdi psikolojik bir olgudur. Bu açıdan W. James'e göre din şöyle bir tanıma kavuşur (aktaran Günay, 1999: 97): "Tek başına ferdin kendisini ilahi kabul ettiği şeyle münasebet halinde olarak mülahaza ettiği durumdaki duygular,[4] hal, hareket ve tecrübeler."

Jean Chevalier'in (1906-1993) din tanımı da, onun duygu yönüne verdiği ağırlığı gösterir niteliktedir (Chevalier, 2000: 11): "Din yoktur, sadece dinin delilleri vardır. O ispatlanmaktan çok, hissedilir."

Dini, bireyin penceresinden gören din psikolojisinin meşhur tanımlarından biri de Rudolf Otto'ya (1869-1937) aittir. Ona göre din, "ferdin mukaddes olanla kurduğu ruhani ilişki ya da onun insanüstü, yüce bir varlığa yönelmesi ve O'na ruhen bağlanması hareketi"dir (aktaran Yavuz, 1982: 87).

Alfred North Whitehead de (1861-1947), sosyal gerçeklerin farkında olsa da, dinin salt toplumsal bir gerçek olduğunu düşünenlerin aksine onun bireysel yönünü savunmaktadır. Bu çerçevede yazarın aşağıda yaptığı iki din tanımı da sübjektivist düşünürlerin tutumlarına örnek teşkil ediyor:

"Din, ferdin kendisi ile baş başa kaldığında yaptığı şeydir" (Whitehead, 2001b: 16).

"Din, öğretisel açıdan, samimiyetle benimsendiği ve içtenlikle kavrandığı takdirde (insanın) karakterini değiştirme gücüne sahip olan genel hakikatler sistemidir" (Whitehead, 2001b: 51).

Başka bir tanımda ise Antoine Vergote'nin (1921-2013) "bağlılık" olgusuna ağırlık verdiği görülüyor: "Din, ferdin ilahi kudretin varlığını gönülden kabul ve tasdik ederek hikmetine girmesidir (aktaran Yavuz; 1982: 88).

[4]James'e göre dini duyguların varlığı, Tanrı'nın varlığının da delillerinden birini teşkil etmektedir (Köse ve Ayten, 2013: 26). Yazarın, duygu(lar) konusunda diğer bir görüşüne göre ise, bir dinin sıradan mensuplarının yahut alelade kişilerin dindarlığı "ikinci elden" (second hand) yani tali bir dindarlıktır. Dini tecrübenin orijinal hali ise, büyük din yetişkinleri, veliler ve peygamberler tarafından yaşanan tecrübe olarak görülür (aktaran Günay, 1999: 97).

Mircea Eliade (1907-1986), 19. yüzyılın ikinci yarısını pozitivist-materyalist ideolojilerin zaferinin ve metafizik silinmenin vuku bulduğu bir zaman dilimi olarak betimler (Eliade, 1995: 66). Dinin kolektivist yorumları yani dinin birey ve toplum hayatında hangi işlevi yerine getirdiği konusunu eksene alan işlevsel tanımlar, bu dönem kaynaklıdır. Bu paradigma, dinin özde ve temelde "ne olduğu" ile ilgilenmezken, daha çok "ne yaptığı"nı dile getirir. Örneğin Yinger'e göre, bir sosyal fenomen, eğer dinin açık işlevini yerine getirirse, “dini”[5] olarak tanımlanır (aktaran Okumuş, 2003: 59). Geertz'e göre ise din, "bir semboller sistemidir ki insanlarda geniş kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturur. Bunu gerçekleştirebilmek için varlığın genel düzeni hakkında kavramlar üretir ve bu kavramlara öylesine gerçeklik havası giydirir ki söz konusu ruh halleri ve güdüler, eşsiz, benzersiz gerçekliğe sahip görünür." (aktaran Mehmedoğlu, 2004: 21).

Bireyci görüşün yukarıdaki teorisini eleştiren Joachim Wach (1898-1955), bu kolektivist (ya da objektivist) bunların öne çıkan isimlerinden birisidir. “Din, Kutsal’ın tecrübesidir” tanımıyla kendini özetleyen bu tutumla birlikte artık dinin objektif yönü esas olarak ele alınmaya başlanır (Günay, 1999: 98).

Bu görüş açısına göre her din, “sosyal” bir bağlamda gerçeklik kazanır. Bireylerden oluşmuş bir cemaat tarafından uygulanmayan bir dinden bahsetmemiz, neredeyse mümkün değildir. Dinin tanımlanmasında dikkatle belirlenen bir husus olarak bireysel dinî düşünceler, başkaları tarafından paylaşılmadıkça din olarak kabul edilmez (Holm, 2002: 271).

---

[5]İşlevselci din tanımları, substantif tanımların din olarak belirledikleri bütün dinleri kapsarlar. Bu tanımlar, substantif tanımlardan daha geniştirler. İşlevselci din tanımlamalarında Tanrı kavramına atıfta bulunmayarak sosyal bütünleşmeyi sağlayan bireysel davranış yönelimini belirleyen veya değer kategorisi olarak görev yapan; kısacası bir anlam sistemi olan bütün düşünce ve davranış tarzları din olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede faşizm, Marksizm, komünizm, laisizm, nasyonalizm, Maoizm,hümanizm, psikolojizm, ruhçuluk, ateizm gibi ideolojiler, başka bir ifadeyle teistik olmayan inanç sistemleri veya seküler ideoloji ve ayinler din olarak görülmektedir (Okumuş, 2003: 62). Bu açıdan da işlevselci yazarlar dinin bireysel yönünü öne çıkaranlar tarafından eleştiri almışlardır. Örneğin Challeye, dinin çoğu kez toplumsal bir olay olmasını kabul etmekle birlikte, Durkheim'ın kutsalla toplumsalı bir tutmasının, şimdi var olan toplumların tanrısallaştırması sonucuna götürdüğünü savunmuştur. Toplumun kişiyi koruması ve yardım etmesi bir yana, toplumun çoğu kez bireyi sömürdüğüne, zulüm altına aldığına hatta ölüme yolladığına dikkat çeken yazar, buna sebep olan toplumun tanrısallaştırılmasını eleştirir (Challeye, 1998: 209). Buna ek olarakWhitehead ise, toplumsallık bağlamında "bütün kolektif duyguların kendisiyle birlikte yalnızlığının bilincinde olan insani varlığı temsil edemezler" demektedir. Ona göre din, bireyin yalnızlığından doğar; din, yalnızlıktır ve hiçbir zaman yalnız olmayan kişi, asla dindar olamaz (Whitehead, 2001a: 139).

Örneğin Solmaz'a göre dinin ilk etkisi, birey üzerindedir ve bu şekilde bireyden bireye yayılarak kendine yer bulur. Bu açıdan din kişinin içinde, deruni bir niteliğe sahiptir. Ancak bireyin edindiği tecrübe bireyle sınırlı kalmaz, diğerlerine de yayılır ve böylece dinin toplumsal boyutu ortaya çıkar (Solmaz, 1996: 127).

İşlevsel tanımlara yakın bir din tanımı da Fransız sosyolog Emile Durkheim'a (1858-1917) aittir. Dini, fertleri bir araya getiren bir olgu olarak gören ve dinin toplumsal yönüne ağırlık veren Durkheim'a göre din, ancak ve yalnız duaların kurbanların, Tanrı rızasını kazanmak üzere yapılan dinsel törenlerin vb. bulunduğu yerde olabilir (Durkheim, 2010: 51). Ona göre bir din, kutsal yani ayrı ve yasak sayılan şeylere ilişkin olan ve kendisine katılan herkesi "Kilise" (tapınak) denilen bir manevi topluluk durumunda birleştiren tutarlı inanç ve eylemler dizgesidir (Durkheim, 2010: 76) ve büyük toplumsal kurumların hemen tümü dinden doğmuşlardır, çünkü toplum düşüncesi dinin ruhunu oluşturmaktadır (Durkheim, 2010: 571-572).

Din sosyologlarının girişimleri bu şekildeyken, dine "genel" bir tanım verme çabasına baktığımızda ise, din tarihçileri şu tarifi kullanıyor: Din, bir cemaatin sahip olduğu, kutsal kitap, peygamber veya kurucu Tanrı kavramını da genellikle içinde bulunduran, inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak yaptığı ibadet, yerine getirmeye çalıştığı ahlaki kurallar bütünlüğüdür (Tümer ve Küçük, 1997: 7).

Türk ilahiyatçılardan Gündüz ise, düşünce sisteminde Tanrı veya tanrılar, metafizik varlıklar ve ahiret gibi değerlerin yanı sıra, insana belirli bir düşünce ve yaşam tarzıyla bir cemaat anlayışı sunan her geleneği kapsamı içerisine almaya çalıştığı tanımda dini şu şekilde tarif etmiştir:

"Din, insanın düşünce ve inanca dayalı değerlendirmelerini içeren zihinsel fonksiyonlarını, her türlü tavır ve davranışlarını ve insanın diğer insanlarla ilişkilerini ve kurumsal yönünü ifade eden, sosyal yapısını belirleyen ve disiplin altına alan bir sistemdir" (Gündüz, 2007: 21).

3. Dinin İşlevleri

Din olgusunun sahip olduğu işlevler, en başta onun ortaya çıkışına ilişkin kuramlarda kendini göstermektedir. Örneğin ilkel dinlerin ortaya çıkışı hususunda iki temel görüş vardır: İlk kurama göre, dini ortaya çıkaran şey, bir zorlamadır. Bu açıdan dini inanç, "olağanüstü güçlere sahip yaratıkların kol gezdiği düşlerle süslü ilkel kafaların ortaya çıkardığı bir zorunluluk" olarak tanımlanır. İkinci kuram ise, dinin varlık nedenini, "kendisine ölçüsüz bir biçimde düşmanca davranan bir tabiata karşı savunmasız kalan bir yaratığın karşılaştığı zorlukları tabiatüstü güçlerle açıklamasıdır. Buna göre tanrının varlığı, insanların üzerinde yaşadığımız bu dünyanın kendileri için var olduğuna ve tanrıların müdahalesi aracılığıyla tabiat üzerinde egemenlik kurduklarına inan(dırıl)malarıyla, bir ölçüde ferahlama sağlayan bir sığınaktır (Gauchet, 2013: 37).

Eğer dinin işlevleri olduğunu savunuyorsak, sözü edilen örnekteki ikinci görüşe göre yani "sığınak" olan din olgusundan hareket ediyoruz demektir. Bu kuram doğrultusunda Gündüz'ün de savunduğu üzere din, tarih boyunca toplumsal yapının tesisinde ve devamı noktasında önemli aktörlerden birisi olmuş ve insanın bağlı olduğu ahlak sisteminin temeli olması, hak ve adalet ilkelerinin yerleştirilmesine ve aile gibi toplumun temel kurumlarına vurgusu ile toplumun geleceğini temin etme görevini üstlenmiştir. Bireyin ise metafizik âlemle arasındaki ilişkinin kurulmasına, insan yaşamındaki üstün güç ya da güçlerin tanımlanıp ifade edilmesinde insanın sığınma ve yakarma gibi duygularını cevaplamıştır. Buna ek olarak, insanın vicdan duygusunu harekete geçirerek, insanı kötülüklerden alıkoymaya çalışmış ve iyiliği teşvik etmiştir (Gündüz, 2007: 23-24). Söz konusu bu işlevleri daha ayrıntılı incelemek istediğimizde ise, din var olduğu günden itibaren sahip olduğu işlevleri bireysel ve toplumsal olmak üzere iki ayrı şekle ayırmak daha açıklayıcı olacaktır.

a. Birey ve Din

Sosyolojideki din tanımlama çabalarında, işlevsel tanımlar, Tanrı kavramına atıfta bulunmaması, sosyal bütünleşmeyi sağlayan değer kategorilerine yer vermesi -ki Marksizm, kapitalizm, liberalizm gibi ideolojiler de bu açıdan din sayılabiliyordu-dolayısıyla din duygusunun bireyselliğine vurgu yapmaması noktasında eleştiriliyordu. Dinin kişi hayatına yapılan vurgularına dikkat çektiğimizde dolayısıyla din psikologlarını izlediğimizde dinin bireyselişlevleri ile karşılaşmaktayız.

Challaye'ye göre din, ilk olarak bireyin "korunma içgüdüsü"nden hareketle ona, yaşamı boyunca dünyayı anlayıp kavrayarak onu etkilemek, organizmasını tehdit eden tehlikelerden kaçınmak, ana gereksinimlerini gidermek, canını korumak için bu evrenle ilgili bilgiler vermektedir. Bunlara ek olarak, ölümle yok oluş düşüncesinden dolayı acı çekmesini engelleyecek ve buna başkaldıracak bilgiyi de sunar (Challaye, 1998: 215).

Dahası insanda doğuştan gelen, "sırf öğrenmiş olma zevki için öğrenmek arzusu" -yani merak- vardır. Gündüz'ün, "insanın kendisini ve çevresini tanıyıp algılaması doğrultusunda ontolojik ve teleolojik merakları" (Gündüz, 2007: 22) olarak belirttiği bu durumda, birey kendisinin ve âlemin nasıl ve neden var olduğunu, var oluşun bir amacının olup olmadığı gibi sorulara yanıt arar ve bu ilkel eğilimini (merak) doyuma ulaştırmaya çalışır. Doğadaki ve doğaüstü tüm varlıklara duyulan sevgiyi (sempati) bireyin bu yolla tecrübe ettiğini belirten Challaye, dinin şu üç ilkel eğilimin tinselleşmesi ve sosyalleşmesi ile açıklanabileceğini savunur: Korunma içgüdüsü, merak ve sempati (Challaye, 1998: 216).

Mardin de, dinin ferdi anlamdaki işlevlerini, kişinin kendisini izah aramaya sevk eden güdülerinde görmektedir. Kişinin çocukluktan kalma, dünya karşısındaki zaaf duygusunun bertaraf edilme ve dünyada karşılaştığı bütün olayları anlatabilecek bilişsel bir sisteme sahip olma isteği/ihtiyacı doğrultusunda dinin kişi hayatındaki bu taleplerine yanıt verdiğini belirtmektedir (Mardin, 1997: 65).

Modernitenin getirdiği koşullar da dinin bireysel fonksiyonları açısından çoğunlukla değerlendirilmektedir. Bahadır'a göre modernite, "kendi yaşam tarzlarını saptama ve inançları bizzat seçme" gibi hakları bireye sunarken, bireyi geçmişteki değerlerden kopardığı için, aslında bireyin "metafizik içerikli" yani dini temelli anlam referanslarını yok etmiştir. Böylece birey daha çok anlamsızlığa, yalnızlığa, uyumsuzluğa, kendine yabancılaşmaya ve kaygıya sürüklenmiştir (Bahadır, 2002: 131).

Hatta bu yalnızlaşma ve anlamsızlık öyle bir raddeye gelmiştir ki, Durkheim *İntihar* adlı ünlü eserinde çağdaş dünyanın getirdiği şu sebeplerden ötürü -modern- bireyin intihara meyilli hale geldiğini belirtmiştir: sosyal gruplarla bütünleşme eksikliği, endüstriden kaynaklanan hızlı değişme ve bireylerin toplum tarafından denetim altına alınamaması (aktaran Hallahmi ve Argyle, 2001: 179).

Özdoğan ise, Abraham Maslow'un (1908-1970) ihtiyaçlar hiyerarşisinden hareketle dini, insanın kendini gerçekleştirme potansiyelini ortaya çıkaran bir olgu olarak görür. Bu sonuca varmak için yazar şu sıralamayı takip eder (aktaran Özdoğan, 1997: 360):

- Maslow'un motivasyon teorisine göre, insanın ihtiyaçlarını içeren hiyerarşide en üst düzeydeki ihtiyaç kendini gerçekleştirmektir,
- Bu ihtiyacı karşılamak için insan bir desteğe ihtiyaç duyar ki bu kuvvet kaynağı da "vicdan"dır,
- Din, insanların iç dünyalarına önemli ilkeleri verdiği için vicdanı şekillendirir / hareket geçirir,
- Vicdanına, dolayısıyla dine paralel şekilde yaşayan insan, özünde saklı bulunan insan olma potansiyelini uyandırır ve Atay'ın deyişiyle "insanı insana tanıtır"

Jung'a göre insan toplumla bağı olmadan yaşayamadığı gibi dış faktörlerin yıkıcı etkisini azaltan "metafizik" bir prensibe inanmadan da varoluşu anlamlandıramaz; manevi ahlaki davranışları temellendiremez. Tanrıya bağlanmayan birey, dünyanın fiziksel ve ahlaki kışkırtıcılığına kendi gücü ile direnemez. Bu açıdan din, zor zamanlarda sığınılacak bir "güven kapısı"dır (aktaran Köse ve Ayten,

2013: 37). Akyüz'ün de belirttiği gibi din, insanın varlığını anlamlandırması evreni tanımasında bir rehber vazifesi görür" (Akyüz, 1997: 275).

Çünkü insan çağlar boyunca kendine şu soruları sormuştur:

- Niçin yaşayan bir varlığım?
- Niçin öleceğim?
- Varlığımın anlamı nedir?

İşte bu sorulara verilecek cevap kendini dinde gösterir. Bu yüzden din, biyolojiden, fizikten, matematikten, felsefeden daha çok kendine tabi kılma vasfıyla, kâinattaki durumunu anlamaya çalışan insan tarafından bir kenara bırakılamamıştır (Chevalier, 2000: 13).

Berger de aynı şekilde "Din, evrenin tamamını insan açısından manidar bir varlık olarak kavramanın cüretkâr bir girişimidir." demektedir (Berger, 2011: 88).

Hans Freyer (1887-1969) ise, dinlerin bireyin yaşadığı olayları yorumlama konusunda belirleyici etken olduğunu düşünmekle birlikte, dinin şekil verdiği bu yorumlamanın, tasvip-kabul veya şükranla olabileceği gibi bireyin sert tepkileri olan inkâr da gene dinin etkisinde ortaya çıkabileceğini belirtmektedir (aktaran Solmaz, 1996: 126).

"Fikir için aklın yaptıklarını din de duygu için yapar" diyen Elwood ise, dinin insanın bencil isteklerini frenleyerek ona toplumla bir arada yaşamasının yolunu açtığını ve böylece dinin insan ve toplumun kontrolünü sağladığını belirtmektedir (aktaran Solmaz, 1996: 133).

Yaşadığı olayları anlattığı eserinde Max Weber (1864-1920), muayene olmak isteyen bir hasta, doktora adresini izah ettiği Baptist Kilisesi'nin bir üyesi olduğunu söyler. ABD'ye yeni göç eden doktor bunu en başta anlamaz. Biraz araştırdıktan sonra öğrenir ki, hastanın bunu söyleyerek, doktora parasını mutlaka vereceğini yani ona güvenmesini ister. Bunun da güvencesi Baptist Kilisesi'dir (Weber, 1993: 260).

Yine başka bir örnekte Weber, Baptistlerin ekim ayında bir pazar günü soğuk su içerisinde gerçekleştirdiği vaftiz töreninde, vaftiz olanlardan birinin banka açmak ve bölgesindeki müşterileri kazanıp, rekabette başkalarının önüne geçebilmek için bu törene katıldığından bahseder. Bunun nedeni olarak ise ABD'de cemaate girmenin, "bir centilmenin ahlaki meziyetlerinin, özellikle iş hayatında gerekli olanlarının, mutlak garantisi olarak görülmesi"dir (Weber, 1993: 261).

Din-birey açısından son olarak değinilecek nokta ise, bu ilişkide dinin de bireye bakışının en azından başlangıçta bireysel nitelikte olduğudur. Eliade, “insan olmak, dini bir varlık olmak demektir” diyor (Eliade, 1995: 2). Çünkü dinin söz konusu ettiği, bizzat insanın kendisidir (Chevalier, 2000: 13). İnsan için dinin önemi ne kadar büyük ise, din için de -mesajın konusu olarak- insanın önemi, en az o kadar büyüktür (Bahadır, 2002a: 112).

b. Toplum ve Din

Dinin toplumsal işlevlerine baktığımızda ise temelde “toplumsal bütünleşme”de oynadığı rol öne çıkmaktadır. Toplum, belli bir zaman ve mekânı paylaşan insanların bir araya geldiği birliktelikken, bu birlikteliği bir arada tutan, toplum halinde birleştiren bir amaç ve bu amaç etrafında bir takım değerlere sahiptir. Bu değerlerden en güçlüsü olarak karşımıza çıkan din, toplum içindeki dağınıklığa, düzensizliğe, bunalıma, acziyete ve ümitsizliğe karşı bütünleşmeyi sağlar (Okumuş, 2003: 70-71). İnsan hayatını düzenleyici bir prensip olarak din, bireyin kendisini ve hayatını kapsayan değerleri ortaya çıkarır ve birçok kişi böyle bir düzenlemeyi paylaştığında muhtelif bencillikler bir kenara itilir ve karşılıklı dayanışma sağlanır (Köktaş, 1997: 14). İnsanın bağlı olduğu ahlak sisteminin temeli olması hasebiyle de dinler, insanın diğer insanlara ve içinde yaşadığı toplumsal yapıya karşı sorumluluklarını belirleyen başlıca etmendir (Gündüz, 2007: 24).

Dinin ayrılmaz unsurlarında olan ve aynı merkezi tecrübe tarafından harekete geçirilenleri bağlama ve birleştirmeye yönelik olarak ibadetler, ister bir aile,

bir klan, bir kabile ya da bir millet olsun, grubun kenetlenmesini sağlar (Wach, 1995: 71). İbadetin bütünleştirici gücü ise, geçici veya devamlı teşkilatların yaratılmasıyla temsil edilir. İlkel halklarda ve Yunan'da "sır cemiyetleri", Roma'nın tarikatları, esnaf ve sanatkâr loncaları, tekkeler vb. bu kuruluşların örnekleridir (Wach, 1995: 74).

Dinin toplumsal açıdan bir diğer fonksiyonu ise, "toplumsal kontrol"dür. Toplumsal kontrol, insanları toplum kuralları çizgisinde tutmaya yardım etmektir. Peter L. Berger'e göre din, bu kontrolü içten ve dıştan olmak üzere iki şekilde gerçekleştirir: Dış kontrol meselesinde din, meşrulaştırma etkisiyle, toplumda bulunan evlilik, mülk edinme gibi ana konular son derece güçlü toplumsal kontroller ile korunur. İç kontrolde ise din, kişinin bilincinde "içselleşerek" "vicdan" denilen tarzda işler (aktaran Köktaş, 1997: 15). Kurallar kişinin vicdanında köklü bir yer edinmedikçe, dıştan gelen kontrol etkili olmayacaktır. Dinin, toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak tutacak şekilde insan bilincini şekillendirebilmesi onun en belirgin işlevlerinden biridir (Okumuş, 2003: 74).

Din-toplum ilişkisinde birbirini etkileme düzeyi karşılıklıdır. Dinin bu işlevlerine baktığımızda sadece tek taraflı olarak topluma yaptığı etki göz önüne gelmemelidir. Toplum ve dinin karşılıklı etkileşimine sahne olan tarihsel olaylar ve bunları ele alan çalışmalar da mevcuttur. Dinin toplumu, toplumun da dini etkilediğini eserinde farklı bölümler halinde ele alan din sosyoloğu Zuckerman, ilk olarak dini yaşamın, kendi içinde ve öncesinde her türlü sosyo-kültürel etmenden etkilendiğini belirtir. Mormonizmin kutsal kitaplarında yer alan ayetlerde siyah deriye sahip insanlar hakkında son derece kötüleyici ifadelerin varlığı ve Mormon papazlığından tüm siyahların dışlanması gibi örnekler, 19. yüzyılın başlarında Amerikan toplumundaki siyahîlere karşı alınan tutumun yansıması olarak gözükmektedir (Zuckerman, 2006: 132).

Bu örneği "dini etkileyen sosyal hayat" olarak veren Zuckerman, gene Amerikan toplumundaki sivil haklar hareketinin "dinsel" yönüne vurgu yaparak da "dinin etkilediği toplum" başlığını oluşturur. Buna göre sivil haklar mücadelesinde kendi üyelerini bilgilendiren ve destekleyen hareketin lideri Dr. Martin Luther King

Juniour'un birçok yazı ve konuşmasında siyah bir Hıristiyan'ın inancı dikkati çekmektedir. Aynı şekilde sivil haklar hareketi adına 1957'de kurulan Güney Hıristiyan Liderliği Meclisi'nde[6] (SCLC) yer alan yüzlerce papazın varlığı da yazarın dayanak noktalarındandır (Zuckerman, 2006: 159).

Son olarak dinin toplumu olumsuz etkileyebileceği durumlar da olasıdır. Örneğin Günay, günümüz dünyasında dinin, "toplumsal farklılaşmaya" meşruiyet kaynağı olduğuna da işaret etmektedir. Yazarın bu konuda referansı ise, Hinduizm'dir. Bu inanca göre, "samsara" denilen doğumlar silsilesinde insan daha önceki varlıklarında vaki olan amelinin yani "karma"sının kendisini adeta kanuni bir zaruretle getirip bıraktığı noktada yeniden doğmaktadır. Kendini kast sisteminde bulan birey, işte bu yüzden, mevcut durumunu bir hayal kırıklığı olarak karşılamaz; aksine bunun manidar olduğunu düşünür ve kesinlikle bulunduğu sınıfın dışına çıkmaz. Çünkü bunun, âlem nizamına ters düştüğünü düşünür (Günay, 1982: 78).

Dahası din, özellikle ilk ortaya çıktığı ve ikazlarını yoğunlaştırdığı dönemlerde toplumu inananlar-inanmayanlar olarak ikiye ayırabilmiştir (Dursun, 1992: 26). Bunu daha sonra mezhep olgusunda da görebiliriz. Öyle ki mezhep ayrılığı yaşamamış din sayısı yok denecek kadar azdır. İslam tarihinde de Hıristiyanlık tarihinde de günümüze kadar etkisi süren mezhep çatışmaları vuku bulmuştur. Bu açıdan Süleyman Seyfi Öğün'ün sözü manidardır: "Hristiyanların akıttığı Hristiyan kanı kadar, Müslümanlar Hristiyan kanı dökmemiş; Müslümanların döktüğü Müslüman kanı kadar da, Hristiyanlar Müslüman kanı akıtmamışlardır (Öğün, 2014).

A. İDEOLOJİ

1. "İdeoloji" Sözcüğü

"Şimdiye kadar hiç kimsenin tek ve yeterli bir tanımını yapamadığı" (Eagleton, 2011: 17), "tüm sosyal bilimlerde tarifi en zor kavramlardan biri" (McLellan, 2005: 2) olan ideoloji, tıpkı "din" gibi, tarifi konusunda birlikten

[6] Southern Christian Leadership Conference.

yoksundur. Kavramın böylesine karmaşık ve anlam çeşitliliğine sahip olmasını Heywood iki sebebe bağlar. Bunlardan birincisi, teori ve uygulama bağlamında terimin hem siyasette fikirlerin rolü ve inançlarla teoriler arasındaki ilişkiyi hem de maddi yaşam veya siyasi tutum hakkında sert tutumları gündeme almasıdır. İkinci sebep olarak ise, ideoloji kavramının kendini siyasi ideolojiler arasında süre giden mücadelenin dışında tutamamasıdır (Heywood, 2003: 7). Birbirleriyle rekabet halinde olan ve mücadeleyi öneren özelliğiyle ideoloji, tanımlayıcılarının düşüncelerinden bağımsız olamadığı için (Çam, 1995: 231), hakkında birçok tarife rastlanılmaktadır.[7]

1955-1960 yılları arasında, siyasi düşünürler, sosyologlar, hukukçu ve filozofların, siyasi, içtimai, iktisadi ideolojiler hakkında kongreler yapıp, kitaplar yayınlamalarına rağmen Avrupa'nın büyük ansiklopedi ve sözlüklerinde bile ideolojinin geçmediğini belirten Cemil Meriç (1916-1987), terimin sosyal ve politik manasına yer verilmeyerek (en azından 1950'lere kadar) ne kadar ihmal edildiğini tespit etmiştir (Meriç, 1996: 260, 2 no'lu dipnot). Kelimenin ihmali konusunda Mardin de aynı şekilde, ideolojilerin modern siyasal hayatın belirgin bir özelliğini teşkil ettiğini ancak siyaset bilimcilerce bunun kabul edilmesinin o kadar kolay olmadığını dolayısıyla siyasal bilimlerin uzun zaman ideolojiyi ihmal ettiğini belirtmektedir (Mardin, 1997: 17).

Tanım çabalarına baktığımızda ise en başta Mardin ideolojiyi şöyle tanımlar: "İdeoloji, önemli toplumsal ayrımların belirmeye başladığı ve insanların toplumdan koparak yabancılaştığı çağdaş toplumda gerek yabancılaşmış aydının gerekse yabancılaşmış sokaktaki adamın kaygı ve korkularına getirilmiş bir

---

[7]İdeolojiyle ilişkilendirilen anlamlar arasında en göze çarpanları şunlardır (Heywood, 2003: 7):

- Siyasi bir inanç sistemi,
- Eylem yönelimli siyasi fikirler kümesi,
- Yönetici sınıfın fikirleri,
- Belli bir sosyal sınıf veya sosyal grubun dünya görüşü,
- Sınıfsal veya sosyal çıkarları dışa vuran siyasi fikirler,
- Sömürülenler veya baskı altındakiler arasında yanlış bilinci yayan fikirler,
- Bireyi sosyal bir bağlamda konumlandıran ve müşterek aidiyet hissi yaratan fikirler,
- Bir siyasi sitemi veya meşrulaştırmak üzere, resmi olarak ayrıcalık verilmiş fikirler kümesi,
- Hakikat tekeli iddiasındaki her şeyi kapsayan siyasi öğreti,
- Soyut ve oldukça sistematik nitelikteki siyasi idealler kümesi.

cevaptır.” Mardin kavramın içinden çıktığı sanayileşme dönemine atıfta bulunurken Heywood ise çeşitli elementleriyle ideolojiyi “mevcut iktidar sistemini muhafazaya, biraz değiştirmeye veya ortadan kaldırmaya yönelmiş örgütlü siyasal eylem için zemin oluşturan az ya da çok tutarlı fikir kümeleri” olarak görür. Bundan dolayı ideolojiler, genellikle “dünya görüşü” biçiminde mevcut düzene ait bir açıklama sunarlar, arzulanan geleceğe ilişkin bir model, bir “iyi toplum” görüşü geliştirir, siyasal gelişmenin nasıl yapılacağı ve nasıl yapılması gerektiğini açıklarlar (Heywood, 2003: 15).

Bahadır Türk’e göre ideoloji, “diğer düşüncelerden farklı olarak hızlı bir değişimin huzursuz kıldığı kitlelere, iletişim araçları ile önderlik eden ve aydınların bu değişimi açıklamak ve yol göstermek için geliştirdikleri ve sistemleştirdikleri fikir yapılarıdır” (Türk, 2007: 110). Daver’e göre ise ideoloji, “sosyolojik açıdan sistemli bir mitler bütünüdür.” Tanımda geçen “mit” ile anlatılmak istenen ise, her toplumun kurulu düzeni meşru ve adil gösteren, kanunları, örf ve adetleri, kurumları açıklayan ve bunların haklılığına bizi inandırmak isteyen veya tersine bunları kabul etmeyen siyasal formüllerdir. Ancak bütün ideolojiler tutarlı bir mitler sitemi değildir (Daver, 1969: 113).

2. İdeolojiyi Ortaya Çıkaran Tarihsel Koşullar

İdeolojinin 19. ve 20. yüzyılda geniş yayılma alanı üç ana gelişmenin sonucudur: 19. yüzyılın sosyal çalkantıları, gene 19. yüzyıla doğru aydınların birer fikir üreticisi olarak toplumda giderek önem kazanmaları, yeni yayım araçlarının ve yeni eğitim sistemlerinin gelişmesi (Mardin, 1982: 130).

Bir ideolojinin varlığından bahsedebilmek için en başta kitlelerin varlığı şarttır. Çünkü ideolojiler, kitleler için anlam ifade etmeli ve onlara rehberlik etmelidir. Düşünceler ise kitlelere karşı bu görevini, her alandaki değişimin çok hızlı, sarsıcı ve dramatik olduğu 19. yüzyılda üstlenmeye başlamıştır. Bu değişmenin temelindeki en önemli etken ise Sanayi Devrimi'dir (Türk, 2007: 108).

Sanayi Devrimi'nin doğrudan sonucu olarak, işçilerin fabrikada toplanması ve fabrikaların da kentsel alanlara yığılmasıyla, kentsel alanlar kırsal alanları yutmaya başlamış ve tıp biliminin ilerlemesiyle de ortaya çıkan nüfus artışı, kitle toplumunu yaratmıştır (Sander, 2006: 215). Böylece bireyin içinde doğduğu ve hayatı boyunca içinde kaldığı, sahip olduğu kimliği sağlayan yani kısaca bireyin hayatını güven içinde ve sosyal bir varlık olarak sürdürmesini sağlayan geleneksel toplumun cemaat yapıları da, artık yerini bireyin yalnız olduğu şehirli topluma bırakır (Türk, 2007: 109).

Mardin'in "endüstri toplumunun insanları köksüzleştiren etkileri" dediği bu değişim sonrası bireyler (Mardin, 1982: 130), kendilerine yeni bir aidiyet, yeni bir grup kimliği kazandıran ve cemaat hayatını yeniden kurmasını sağlayan ideolojilere sığınmışlardır (Türk, 2007: 109). Yaşadığı âlemde maddi ve manevi varlığının ve geleceğinin güvencesini bulamayacağına inanan insanlar için ideolojiler, adeta bir "cankurtaran simidi" görevi görmüştür (Daver, 1969: 117).

Ancak "tarihte daha önce görülen sarsıntılar neden ideoloji için gerekli ortamı yaratamamış da, bu ortam ancak Rönesans'tan sonra ortaya çıkmıştır?" sorusunu soruyor Mardin ve cevaplıyor: Farklılaşma. Bunun bir endüstri toplumunun özelliği olduğunu belirten yazar farklılaşmayı, önceden birçok toplum fonksiyonları birbirinin içine girmişken Orta Çağların feodal düzeninin ortadan kalkmasıyla birlikte bunların birbirinden farklılaşması ve ayrılması olarak tanımlıyor. Farklılaşmayı daha da arttıran ise işbölümü ve uzmanlaşmadır. Çağdaş toplumda tek anlamda bir "işçi" kalmadığını, "düz işçi", "vasıflı işçi", "yüksek yetenekli işçi" gibi kavramların da farklılaşmayı derinleştirdiğini ekliyor. Artık insanlar birbirine "iş" ilişkileriyle bağlıdır ve geleneksel toplumdaki aile, soy, köy gibi birimlerin ötesinde bir hayatın özelliklerine uygun inançlar aramaya başlamışlardır ki, bunlar da ideolojilerdir (Mardin, 1982: 133).

İdeolojinin kökeni açısından ikinci önemli etmen ise "aydınlar"dır. Aydınların çağdaş toplum öncesinde konumları hizmetçi konumuna yakındı. Örneğin Mozart, Salzburg piskoposunun müzikçisiydi. Ancak okuma yazmanın geniş

kitlelere yayılmasıyla aydınlar, kendi kalemlerinin ürünlerini satarak yaşamaya başladılar. Buna ek olarak aydınların fikir âleminin tam ortasında bulunmaları, dolayısıyla alt tabakalara nispetle daha ısrarlı şekilde bir "anlamlı bütün" aramaya çalışmış olmasıdır. Bu ise aydını, çağdaş dünyanın en mutsuz ve rahatsız kişilerinden biri ilan etmiş ve yeni toplum modellerini teklif eden bir fikir imalatçısı konumuna getirmiştir (Mardin, 1982: 133). Bundan böyle aydın çağdaş dünyada, kitlelere yol gösterecek fikirleri geliştirme, kitlelere önderlik etme ve öğretmenlik yapma görevleri ile öne çıkacaktır (Türk, 2007: 110).

İdeolojinin kökeni hususunda son etmen ise "yayım" ve "eğitim"dir. Sanayileşmeye eşlik eden iletişimin gelişmesi, kitap ve gazetelerin görülmedik ölçüde ucuzlamasıyla birlikte bir okuryazarlık patlaması getirmişti. İnsanların daha fazla enformasyona ulaşması ve enformasyon kaynaklarının giderek çeşitlenmesi, bu enformasyonun yorumunu da sorunlu hale getirdi ve farklı çıkarları yansıtan rakip yapılanmalar bu yeni malzemeye anlam yüklemeye giriştiler (McLellan, 2005: 3).

Türk'ün belirttiği gibi, bugünün dünyasında televizyonun yerini tutan şey, o dönemde gazete ve kitaptı. Özellikle gazetenin sağladığı yoğun iletişim ortamı, yalnızlaşan bireyler arasındaki ilişkiyi kurarak, onlar benzerleriyle bütünleştiren, aynı fikir yapılarının alıcıları haline getiren iklimi yaratmıştır (Türk, 2007: 109).

Batı'da şehirlerin gelişmeye başlamasıyla üniversiteler açılmaya başlamıştı. Bunun yanı sıra, İngiltere'de 18. yüzyılda muhtelif sınıflardan insanların günlük hadiseleri tartıştığı "kahvehane"lerin açılması, Fransa'da ise -Diderot, Rousseau gibi- aydınların toplandığı "salon"ların varlığı, fikir alış verişine dolayısıyla ideolojilerin dile getirilip yaygınlaşmasına uygun mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Mardin, 1982: 157). Dahası 19. yüzyıldaki kitap satıcılarının dağıtma işini üzerlerine almaları ve ayrıntılı konular üzerinde duran, bunları derinliğine inceleyen aydınların kendi yayın organlarını geliştirmeleri de ideolojinin yayılma öyküsünde önemli gelişmelerdir (Mardin, 1982: 156).

3. İdeolojinin Tarihsel Gelişimi

a. Aydınlanma Dönemi Öncesi İdeoloji

İdeoloji ile ilgili literatür kelimenin Fransızca kökenli olduğunu ve ilk olarak "fikirlerin bilimi" anlamında Destutt de Tracy tarafından 1797'de kullanıldığı konusunda hemfikir durumdadır. Ancak kavramın tarihinin 1797 öncesi Helvetius ve Bacon gibi filozoflara kadar gittiği görülmektedir.

Francis Bacon, insan ile doğa arasındaki ilişkiyi, insanın doğa üzerinde egemenlik kurması doğrultusunda açıklar. Dolayısıyla da insan aklının doğayı denetim altına alabilecek yetisi olduğunu düşünür. Ona göre eğer akıl doğayı kontrol altına alamamışsa insan aklı tutukluk halindedir ve bunun da iki temel sebebi vardır: Birincisi (yöntemle ilgili olarak) “tümdengelim” ve “tasım”dır. İkincisi ise dört ayrı “idol”dür (Özbek, 2011: 13).

İşte Bacon’un (1561-1626), Aydınlanma döneminin yanlış inanışlarını eleştirdiği, akla ise vurgu yapan özelliklerinin öne sürdüğü “Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler” (Novum Organum, 1620) adlı eserinde yer verdiği “idoller doktrini”ne göre, insan düşüncesi o zamana dek hatalı ve irrasyonel kavrayışların yani “idollerin” gölgesinde kalmıştır. Bu açıdan biri insanın doğuştan getirdiği diğer üçü ise sonradan edindiği dört çeşit idol vardır: Kabile idolleri (idola tribus), mağara idolleri (idola specus), pazaryeri idolleri (idola fori) ve tiyatro idolleri (idola theatri) (McLellan, 2005: 5).

İnsanın doğuştan getirdiği tek idol olan “kabile idolleri”, hakikate ulaşma noktasında tüm insanlardaki yetersizlik durumuna; mağara idolleri”, insanların dünyayı yalnızca kendi konumlarından hareketle gördüklerine; “pazaryeri idolleri”, dilsel belirsizlikler nedeniyle iletişimde ortaya çıkan yanlış anlamalara; “tiyatro idolleri” ise, otorite ve geleneklerin akıl üzerindeki olumsuz etkilerine atıfta bulunmaktadır (Türk, 2007: 107).

Türk’ün belirttiği gibi Fransız aydınlanması, insan aklının önündeki engelleri kaldırmanın neredeyse kutsal bir hal aldığı ve bundan ötürü dönemin

aydınları arasında dinin tüm yanlış kavrayış ve hurafelerin kaynağı olarak görüldüğü bir dönemdi (Türk, 2007: 107) ve Meriç'in deyişiyle "bu on sekizinci yüzyıl, metafizik kelimesinden hoşlanmıyordu" çünkü kavram kilise kokuyordu (Meriç, 1996: 260). Bacon'ın "idoller öğretisi" de, kendi zamanını aşarak, 18. yüzyılda dogmalara ve kiliseye karşı yöneltilmiş mücadelenin kuramsal aracı olmuş; ciddi bir din eleştirisinin temellerine yerleşmiş ve din sorgulamasının kuramsal dayanağı olmuştur. Öyle ki, devletin akıl dışı temelleri ve dinin kendisi "idol" olarak adlandırılmaya başlanmıştır (Özbek, 2011: 21).

McLellan'a göre ise Bacon'ın idoller kuramı, hem modern sosyal bilimlerin başlangıç noktası hem de Locke ve Hobbes kanlıyla İngiliz ampirik geleneğini ve ideoloji kavramını üretecek Fransız aydınlanma geleneğini ciddi ölçüde etkilemiştir (McLellan, 2005: 6).

Helvetius (1715-1771) ise, Ruh Üzerine'de (De l'Esprit, 1758) ve "İnsan Üzerine" (De l'Homme, 1773-74) gibi eserlerinde, insandaki yetilerin tecrübeyle ve dış etkenlerle oluştuğu yargısına varır (Mardin, 1982: 21). Ona göre, "çıkar", düşünce türlerinin esas kaynağını teşkil ediyordu. Bireylerin çıkarlarını belirleyen şey, içinde yaşadıkları toplumun hangi katmanına mensup olduğudur ve fikirlerimiz, içinde yaşadığımız toplumun zorunlu sonuçlarıdır (Özbek, 2011: 25).

Toplumsal biçimlenmede azınlıklar (büyükler), çoğunluğu (küçükler) egemenlik altında tutarlar ve bu iktidarlarını geniş yığınlara onaylatmak ve korumak isterler. Baskı altında tutulan halk ise, kendi düşünsel güçleriyle bu denklemi etkileyemezler ve bu yaşam düzeni[8] de böylece onların gözünde doğal bir hal alır (Özbek, 2011: 27).

İnsanlar arasındaki yetenek farklarının kaynağını büyük çapta eğitimdedir. Gene insandaki ahlaki seviyeyi ve düşünce kudretini şekillendiren şey ise, "eğitim sistemi"dir; bu sistemi de saptayan devletin politikasıdır. Dolayısıyla ahlaksızlık gibi

[8] Helvetius'a göre, bu düzeni sürdürmede egemenlere yardımcı iki güç vardır: Halkı boyunduruk altında tutmak için halkı kör etmek zorunda olduklarını hisseden "din adamları" ve kendi iktidarlarını sarsmak isteyene karşı öfke içinde hırs ve önyargılarına başvuran yarım "siyasetçiler" (Özbek, 2011: 27).

şeylere dış etkenlerin sebep olduğu yani kötülüğün sistemin ürünü olduğunu savunan yazara göre eğitim sistemi değiştirilirse sonuçlar da değişecektir (Mardin, 1982: 21).

Helvetius'un eğitim olgusu, ideolojinin öznel tarihi açısından oldukça önemli olmuştur (Türk, 2007: 107). Çünkü insanlara yanlış düşüncelerini düzeltmeye yarayacak fikir bilimini yayma fırsatı, ideologlara Napolyon tarafından sağlanır. İktidara geldikten sonra Napolyon, ideologların yer aldığı "Institut de France" adında bir kuruluşa, aydınlanma felsefesinin ilkelerine dayanan bir "eğitim" sistemi geliştirme görevi vermiştir (Mardin, 1982: 21).

b. İdeoloji Kavramının Mucidi: Antoine Destutt de Tracy

1797'de ideoloji kelimesini ilk kullanan Antoine Destutt de Tracy de (1754-1836), Napolyon'un Kilise'yle arasındaki anlaşma ve artan despotizminin neden olduğu kopuştan önce fahri üyesi olduğu,"Institut de France"ın (Ulusal Enstitü) başına getirilen bir dizi filozoflar arasındadır (McLellan, 2005: 6). İhtilal sonu Fransa'sında bir çağın harabeleri üzerinde yeni bir dünya kurulurken felsefeye aranan yeni bir isim olarak ideoloji (Meriç, 1996: 260), Tracy'nin 1801 ile 1815 yılları arasında yazdığı "İdeolojinin Unsurları" (Elements d'Ideologie) eseriyle birlikte diğer bütün bilimlere zemin teşkil edecek yeni bir düşünceler bilimi (idealogy) olarak önerilmektedir.

Eagleton'a göre Tracy, düşünce bilimi alanında bir Newton'a gereksinim olduğunu (ki bu kendisidir) düşünüyordu. Bütün bilimler, fikirlere dayandığından ideoloji bunların kraliçesi olarak teolojiyi tasfiye edecek ve aralarında bir birlik sağlayacaktı (Eagleton, 2011: 98).

Doğuştan gelen düşünceler kavramını reddeden Tracy, diğer filozoflar gibi din eleştirisini sürdürür. Bu açıdan ne insan ve doğa üzerine yapılan metafizik ne de dini ifadeler bilimsel araştırmanın-bilimin nesnesi olamazlar. Bunlar (din ve metafizik) insanı mutlu edebilir ancak hiçbir yeni bilgi veremezler (Özbek, 2011:

34). Ona göre, dinsel ya da metafiziksel önyargılardan[9] bağımsız bir şekilde, fikirlerin rasyonel olarak araştırılması adil ve mutlu bir topluma giden yolu açacaktır (McLellan, 2005: 6).

Tracy'ye göre, bilginin oluşması ve yaygınlaşması idelerin yardımıyla mümkündür. Böylece ideoloji (idelerin bilimi), bütün bilimlere temel oluşturur ve diğer bilimler bunun üzerinde yükselir. İdeoloji, idelerin köklerini ve idelerin kurucu öğesini araştırır ve sadece idelerin, sarsılmaz bir tarzda duyulara geri götürülme koşuluyla doğrulukları sınanabilir. Ancak duyulara geri götürülebilmiş ideler, bir insan ve doğa biliminin temeli olabilir. Bu özelliklere haiz olarak ideoloji de, fizik, matematik oranında kesinliğe sahip olan felsefi bir bilimdir (Özbek, 2011: 34).

İdeolojiyi, bir bilim olarak ortaya çıkmasına uygun ortamı hazırlayan da, ideolojistleri (ideolog) kini sayesinde ebedileştiren de aynı kişidir: Napolyon Bonaparte (1769-1821) (Meriç, 1996: 261). Napolyon, bir süre (1797-1803) üyeliğini de yaptığı Ulusal Enstitü'den dolayısıyla ideologlardan, özellikle profesyonel bir siyasetçi olduktan sonra uzaklaşmaya başlamış, ideologlarca savunulan, akıl, özgürlük ve eşitlik ilkelerini baz alan Aydınlanmacı düşüncelerin kendisi için tehlikeli olacağını hissetmiştir. Kendi otoritesini kurduktan sonra da bu filozoflara metafizikçi demekten uzak durmamıştır (Özbek, 2011: 42).

Napolyon'un sosyal ve siyasal sistemi pekiştirmek için, ihtilal zamanında konmuş, dinsel kurumların eğitim yapma yasağını kaldırması da, ideologlarca beğenilmemiştir. Bu anlaşmazlıktan sonra ideoloji kelimesi, Napolyon'un dilinde hepten bir alay-kınama konusu olmuş ve olumlu anlamı yerini artık olumsuz bir anlama[10] (yanlış bilinç) bırakmıştır (Mardin, 1982: 22).

---

[9]İdeoloji kavramının erken dönem tarihinde rol oynayan Aydınlanma dönemi filozoflarının bu kutsal düşmanlığından ötürü Cemil Meriç, gene kendileri tarafından ortaya atılan "dünyevi kültür" olan "izm"leri (Batı'da) "aydınların dini" olarak betimlemekteydi (Meriç, 1998: 173).

[10]İdeoloji, bu olumsuz anlamı üzerinden bir türlü atamamıştır. McLellan'ın belirttiği gibi, kendi düşüncemizin ideolojik olabileceği fikrini neredeyse içgüdüsel olarak reddederiz ve şöyle düşünürüz: "ideolojik olan başkasının düşüncesidir, bizimki değil." (McLellan, 2005: 1). Aron'un sözü ise ideolojinin kötü imajını son derece başarılı bir şekilde göstermektedir: "İdeoloji, düşmanımın düşüncesidir." (aktaran Meriç, 1996: 262).

c. Marx ve İdeoloji

İdeolojinin[11] siyaset biliminde temel kavramlardan biri haline gelmesinde Karl Marx (1818-1883) ve Marksist geleneğin payı büyüktür. Öncelikle Marx bu terimi ilk olarak, Friedrich Engels (1820-1895) ile birlikte yazdığı Alman İdeolojisi (The German Ideology, 1846) adlı kitabının başlığında kullanmıştır. Marx ve Engels için ideoloji olgusu ilk olarak "maddi ve sosyal" dinamikleri hesaba katmayan bir düşünüş tarzını ifade etmektedir (Türk, 2007: 111).

Bu "maddi ve sosyal" dinamikleri hesaba katmayan bir düşünüş tarzının aksine, "toplumsal" ve "iktisadi" özellikler ise, toplum dinamiğinin zembereğini teşkil eder. Marx'a göre filozoflar (ve bu arada Hegel'i izlemiş olan filozoflar), toplumun içindeki iktisadi ilişkileri inceleyeceklerine insanları "soyut öz"leri açısından değerlendirmeye çalışmışlardır. Gerçek ise sosyal yaşamın "bilinci" belirlediğidir. Bu doğrultuda "bilinç"ten sosyal yaşamı dolayısıyla onu harekete geçiren iktisadi süreçleri çıkarmaya çalışan bir filozof, "ideolojik" bir düşünceye saplanmıştır (Mardin, 1982: 30).

Marx'a göre realite (hakikat), insanın dışındaki maddi toplumsal etkenlerin doğurduğu bir sonuç olduğu kadar aynı zamanda insanoğlunun kendi öz yaratıcılığının da ürünüdür. İnsanlar yalnız mekanik şekilde dış etkenlerin saptadığı yönde ilerleyen yaratıklar değildirler; yaptıklarının bilincine sahip olarak ve etkili olmaya çalışarak yaşarlar. Ancak sosyal yaşam içinde öyleleri vardır ki, insan o şartların içinde gömülü bulunduğu zaman dünyayı ancak "buğulu" gözlükler arkasından görebilir (Mardin, 1982, s. 32). Örneğin, biri burjuva sınıfından geldiği için yalnız burjuvaziyi destekleyen partiye oy verirse ve içtenlikle bu partinin

[11]Birbirleriyle sıkı ilişkileri olsa da, inceleme açısından "ideoloji" ile "ideolojiler" birbirinden oldukça farklıdır. "İdeoloji"yi incelemek demek, siyaset bilimi veya siyaset felsefesinden ayrı, özel türden bir siyasal düşünceyi ele almak demektir (Heywood, 2003: 6). Bu anlamda ideoloji, siyasi sıfatından sıyrılmakta ve Mannheimcı anlayışla "toplum hakkındaki bilgilerimizin toplumsal kökeninin araştırılması ve ne gibi etkilerinin olduğu"nu konu edinen "Bilgi Sosyolojisi"nin alanına girmektedir (Mardin, 1982: 71). "İdeolojiler"in incelenmesi ise, "siyasi" sıfatının kavramın önüne gelmesiyle mümkün oluyor. Siyasi ideolojiyi incelemek, bu düşünce kategorisinin önemini, rolünü ve doğasını çözümlememek anlamına gelmektedir.Siyasi ideolojinin pejoratif imajı aşikâr olduğundan, bugün literatürdeki çoğu ideoloji, kendisini bir ideoloji olarak tanımlamamaktadır. Biz, bu tartışmanın dışında olarak, incelenen ideoloji açısından Marksizm ve türevlerini de birer siyasi ideoloji olarak ele almaktayız.

herkese en çok faydayı sağlayacağına inanırsa bu tam bir yanlış bilinç[12] örneğidir (Mardin, 1982: 33).

Böylelikle insan, içinde bulunduğu grubun ihtiyaçlarını ve tutukularını yansıtan düşlerle ortaya çıkar ve hakikati bu grubun değerleriyle yoğurur. Bu yüzden de içinde gömülü bulunduğu grubun değerlerinin dışına düşen toplum unsurlarını algılamaz (Mardin, 1982: 34). Bu konuda özellikle Marx'ın "meta fetişizmi" ile ilgili paragrafı son derece atıf yapılan kaynaklar arasındadır (aktaran McLellan, 2005: 16):

> Demek ki metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içindeki insan emeğinin toplumsal niteliğinin insana, bu emeğin ürününe damgalanmış nesnel bir nitelik olarak görünmesine dayanmaktadır; çünkü üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri onlarla kendileri arasındaki toplumsal bir ilişki olarak değil de emek ürünleri arasında kurulan bir ilişki olarak görünür... Burada, insanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasındaki bir ilişki biçimine bürünüyor.

Bu şekilde üretimin beraberinde getirdiği insan ilişkileri unutulmakta ve insan bir unsur olarak aradan çekilmektedir (Mardin, 1982: 34). Bu paragrafında Marx, ideolojinin kapitalist toplumun (gerçek) yüzey ilişkilerinden türediğini ve bunların da temel üretim ilişkilerini gizlemeye hizmet ettiğini vurgular (McLellan, 2005: 17).

Klasik Marksist düşünceye göre toplum, gerçekte çıkar çatışmalarıyla bölünmüştür ama toplumsal ve ekonomik iktidarın asimetrik dağılımını haklı gösteren fikirler, toplumu çatışmalı değil uyumlu resmederek bu karşıtlıkların üstünü örtmeye ve toplumun parçalanmasını engellemeye çalışır. İşte Marksist anlamda bir fikrin ideoloji sayılabilmesi için, bir sınıf mücadelesi ve onun toplumsal ve ekonomik temelinden kaynaklanarak (McLellan, 2005: 14), toplumsal ve ekonomik ilişkilerin gerçek doğasını gizlemesi ve böylelikle toplumdaki sosyal ve ekonomik kaynakların eşitsiz dağılımını haklı göstermesi gerekir. McLellan'ın dediği gibi, "bütün fikirler değil, sadece toplumsal çelişkileri gizlemeye yarayanlar ideolojiktir" (McLellan, 2005: 15).

---

[12] McLellan, Marx'ın asla bu kavramı kullanmadığını, onun Engels ile anılması gerektiğini belirtiyor (McLellan, 2005: 20).

Aynı doğrultuda Eagleton Larrain'den aktarıyor: Sınıf bilinci, eğer söz konusu sınıf hala devrimci aşamada ise ideolojik değildir. Ama daha sonra kendi çıkarları ile bir bütün olarak toplumun çıkarları aralarındaki çelişkileri gizleme ihtiyacı duyma evresinde ideolojik olmaya başlar (aktaran Eagleton, 2011: 86).

Örnek olarak ise, Marx'ın İngiliz iktisatçılar David Ricardo (1772-1823) ve Thomas Robert Malthus (1766-1834) hakkındaki düşünceleri yukarıdaki durumu özetliyor. Marx, Ricardo ve ve onun temsil ettiği klasik iktisat ekolüne karşı büyük bir hürmet besliyordu. Bu yazarların zeka ve derin görüşlerine hayranlık duyuyordu. Ancak onlara duyduğu hayranlığın bir başka sebebi de Marx'ın bu düşünürlerin namuslu birer entelektüel olduklarını düşünmesiydi. Çünkü Marx'a göre Klasik iktisatçılar eserlerini yazıklarında burjuva daha hâkim sınıf durumuna gelmemişti. Burjuvazi hâkim konuma geldikten sonra ortaya çıkan Jeremy Bentham (1748-1832) ve Malthus, "para ile tutulmuş dövüşçüler" olarak burjuvazinin çıkarlarını dillendiren kişiler nezdinde Marx'ın nefretini kazanmıştır (Mardin, 1982: 35).

Özbek'e göre, her toplumsal biçimlenme, kendi içerisinde düşüncelerin farklılık sergilediği bir görünüme sahiptir ve adeta bir ideler karmaşasıdır. Bu ideler kabaca dört gruba ayrılabilir: "Marjinal ide", "tehlikeli ide", "sapık ide" ve "egemen ide". Bu sınıflandırmadaki idelerin sahip olduğu sıfatları belirleyen ölçüt "egemen ide"dir. Çünkü "egemen ide"ye çok uzak olan "marjinal", "egemen ide"nin varlığını tehdit eden "tehlikeli", egemen ideden ayrılmış, sapmış olan da "sapık" olarak nitelendirilir (Özbek, 2011: 64).

İşte Marx bu bağlamda egemen ide (düşünce) ya da ideolojinin kaynağı olarak, toplumun maddi gücü elinde bulunduran egemen sınıfının düşüncelerini görüyor. Yani bir toplumsal biçimlenmede maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf aynı zamanda düşünsel üretim araçlarını da elinde bulundurmaktadır (Marx ve Engels, 1976: 83). Buna ek olarak, düşünsel üretim güçlerine sahip olmayan toplum kesimleri, kendi çıkarlarına uymasa bile egemen sınıfın düşüncelerine bağlı olmaktadır (Özbek, 2011: 64).

Marx'ın ideolojiye yüklediği bu olumsuz anlam ve fonksiyonlar, işçi sınıfının bile bir ideoloji sahibi olamayacağı düşüncesinde son noktasına varır. Marx'a göre her sınıf ideoloji üretebilir ancak işçi sınıfı ideoloji ürettiğinde bu burjuva ideolojisi olacaktır. Ama işçi sınıfı gerçek bir sosyalist bilinç ürettiğinde, bu ne yanılsamalı bir bilinç ne de burjuva toplumunun yüzey görüntüsüyle sınırlı bir bilinç olacağından ideoloji sayılamayacaktır (McLellan, 2005: 19).

Buradan da anlaşılacağı üzere, Klasik Marksizm'de ideoloji, idealist bir felsefeyle ve iktidar-kaynak dağılımındaki eşitsizlikle (McLellan, 2005: 11) ilişkilendirilerek olumsuzluk paydasına malik şu üç maddede özetlenebilir (Eagleton, 2011: 119):

- Kendilerini tarihin temeli olarak gören ve insanların ilgisini fiili toplumsal koşullardan başka yöne çekerek baskıcı bir siyasi iktidarın ayakta kalmasına hizmet eden yanıltıcı veya toplumsal bağları kopartılmış inançlar,
- Egemen toplumsal sınıfın maddi çıkarlarını doğrudan doğruya dile getiren ve onun yönetimini desteklemeye yarayan fikirler,
- İçinde bir bütün olarak sınıf mücadelesinin verildiği ve kuvvetli ihtimalle, siyasi açıdan devrimci güçlerin doğru bilinci de içeren kavramsal formlardır.

d. Lenin ve İdeoloji

Vladimir İlyiç Lenin'in (1870-1924) Marx'ın ve Engels'in eserlerini ayrıntılı bir biçimde incelediği bilinmekle birlikte, Alman İdeolojisi 1932 ve Grundrisse 1939 yılında tam şekliyle ilk kez yayımlandıklarından ötürü Rus devlet adamının bu eserleri okuma fırsatı olmamıştır. Buna ek olarak Lenin "ideoloji" ile ilgili çalışmalarını teorik bir zeminden ziyade devrimci pratik açısından ele almıştır (Özbek, 2011: 74).

Lenin, Marx'tan farklı olarak ideolojiyi olumlu yönüyle değerlendirmiştir. Ne Yapmalı (Çto Delat?, 1902) (What Is To Be Done? Burning Questions of Our Movement), adlı eserinde, "iktisadi şartlar gerektiği zaman devrim kendiliğinden

gelecektir, dolayısıyla proletaryayı devrime zorlama ya da yöneltme gibi bir zorunluluk yoktur" tezini savunan ekonomist anlayışa karşı eleştirilerini dile getirirken ideolojiye değinir (aktaran Mardin, 1982: 40):

> Hareketlerinin süreci içinde işçi yığınlarının kendilerinin bağımsız bir ideoloji formüle etmeleri söz konusu olmadığına göre yapılacak tek şey, ya burjuva ya da sosyalist ideoloji[13] arasında seçim yapmaktır. Başka yol yoktur. (Çünkü insanoğlu "üçüncü" bir ideoloji yaratmamıştır ve üstelik sınıf çelişkileriyle bölünmüş olan bir toplumda, sınıf niteliği taşımayan ya da sınıflar üstü bir ideoloji olamaz)

Lenin, işçi sınıfının kendiliğinden gelişiminin, onu burjuva ideolojisine boyun eğdireceğini düşünüyordu. Kendiliğinden işçi sınıfın hareketini "sendikalizm" -yani işçilerin burjuvazi tarafından kullaştırılması- olarak gören Lenin, sosyalist ideolojinin işçi sınıfı hareketine dışarıdan, "siyasal gerçeği daha fazla derinlemesine kavrayan profesyonel devrimci bir grup" tarafından getirilmesi gerektiğini ve işçileri doğru yöne yöneltecek öncü bir partinin ihtiyacını vurguluyordu (McLellan, 2005: 27). Bu açıdan Lenin, işçi sınıfının tek başına asla kendi bilincine ulaşamayacaklarını ve devrimci potansiyellerini gerçekleştiremeyeceklerini de düşünüyordu (Heywood, 2003: 10). Bu potansiyeli gerçekleştirme yolunda ise ideoloji, önemli olarak görülmekte, Marx'taki olumsuz anlamın dışına çıkıp hizmet ettiği sınıfa göre anlam kazanarak aslında hem olumlu (sosyalist ideoloji) hem de olumsuz anlama (burjuva ideolojisi) sahip olmuştur.

e. Lukacs ve İdeoloji

Georgy Lukacs (1885-1971) da, Lenin'le benzer şekilde, ideoloji kavramını doğrudan olumsuz anlamıyla incelemez. Ona göre, bir görüşün geçerliliğini belirleyen şey, onun ideolojik olup olmadığı değil, onu benimseyen sınıfın yapısal konumudur. Burjuvazi, kendi temel bilimini yani sınıflara dair bilimini mükemmelleştirmeyi başaramamıştı. Burjuvazinin sınıf bilincini "yanlış" bilince dönüştüren engel ise, nesnel bir engeldi ki bu engel, sınıfsal konumdan başkası değildi (aktaran McLellan, 2005: 28).

---

[13]Lenin ile birlikte Marksist gelenekte "ideoloji" kavramına yüklenen (ve kötümser olan) anlam değişmeye başlamıştır. Yukarıda da değinildiği üzere Marx, "işçi sınıfının bile bir ideoloji sahibi olamayacağını", üretse bile bunun bir "burjuva ideolojisi" olacağını ve işçi sınıfının sadece gerçek bir "sosyalist bilinç" üretebileceğini belirtmişti. Bu açıdan temellerini kurduğu bu paradigmayı, kendi tasavvuruyla, asla bir "ideoloji" olarak görmüyordu. Lenin ise, Marx'ın "sosyalist bilincini", devrimci pratikle, "sosyalist ideoloji" şekline getirmiş; böylece ideoloji kavramını mücadele aracı olarak kullanırken hem de onu en azından tek anlamıyla olumsuz görülmesini engellemiştir.

Lukacs'a göre proletaryanın üstün sınıfsal konumu da görüşlerinin daha az ideolojik olduğu anlamına gelmez, sadece daha bilimsel olduğu anlamına gelir. Hatta Lukacs proletaryanın sınıf bilincinin derecesinin, onun ideolojik olgunluğunun bir göstergesi olduğunu savunur. Ona göre, tarihsel materyalizm bir ideolojiydi ama sadece bir ideoloji olmakla kalmıyordu; o, aynı zamanda "proletaryanın özgürleşme çabasının" ideolojik bir ifadesiydi (McLellan, 2005: 28).

f. Mannheim ve İdeoloji

Marksizm dışında bir ideoloji kavramı inşa etmeye yönelik ilk teşebbüslerden biri Alman sosyolog Karl Mannheim'a (1893-1947) aittir. Marx gibi Mannheim'ın da, fikirlerin sosyal koşullarca şekillendiğini kabul ettiği ama Marx'ın aksine, ideolojiyi olumsuz imalardan kurtarmaya gayret ettiği savunulmaktadır (Heywood, 2003: 11). Bu açıdan Mannheimcı düşünceye göre, sistem yapısıyla uyum halinde olmamalarına rağmen o sistemin içinden çıkan düşünceler ikiye ayrılır: ideoloji ve ütopya (Mardin, 1982: 56).

İlk baskısı 1929 yılında, Weimar Cumhuriyeti'ni parçalayan siyasal ve toplumsal karışıklıkların ortasında yapılan (McLellan, 2005: 42) "İdeoloji ve Ütopya" adlı kitabında Mannheim, ideolojiyi şöyle tarif eder (Mannheim, 2008: 58):

> İdeoloji kavramı; politik çatışmadan kaynaklanan bir keşfi, yani, hâkim grupların, düşüncelerindeki bir duruma çıkarlarıyla yoğun biçimde bağlanarak iktidar bilinçlerini zayıflatacak belli gerçekleri doğal olarak daha fazla görememelerini yansıtır. "İdeoloji"sözcüğünde, belli koşullarda, belli grupların, kolektif bilinç dışı olanın, toplumun gerçek durumunu, hem kendilerinden ve hem de diğerlerinden gizlediği ve böylece toplumu istikrarlı hale getirdiği kavrayışı örtük olarak bulunmaktadır.

İdeolojiyi böyle tanımladıktan sonra kavramı ikiye ayırır Mannheim: Kısmi ve bütünleştirici ideoloji. Buna göre, karşı tarafın belli başlı fikir ve düşüncelerine inanılmamak gerektiği kastediliyorsa bu, kısmi bir ideoloji kavramıdır. Çünkü bu fikir ve düşünceler, karşı tarafın çıkarına uygun olmayan bir gerçeğin bilinçli bir şekilde örtbas edilmesi olarak ele alınır. Öte yandan bir çağın ya da tarihsel-toplumsal açıdan somut olarak tanımlanabilen bir grubun –örneğin bir sınıfın- ideolojisinden bahsedildiğinde ise bütünlükçü ideoloji kavramını karşımızda buluyoruz (Mannheim, 2008: 74).

Kısmi ideolojiden bahsedildiğinde Mannheim, çıkarlar psikolojisinden yararlanarak, rakibin dürüstlüğüne gölge düşürmek ve rakibin niyetlerini karalamak için onun düşünsel önyargılarının kişisel ve psikolojik kökenlerini göstermeye çalışmıştır. Yani kısmi ideoloji, rakibini hataya düşmekle eleştirir. Bütünlükçü ideoloji ise, bu hatanın koşulu olan genel kavramsal çerçeveyi sorgulamaktadır (McLellan, 2005: 44).

Ütopik düşünce ise geleceğin idealleştirilmiş temsilleridir; yani her zaman baskı altındaki grupların çıkarına hizmet eden bir sosyal değişme ihtiyacını ima eder (Heywood, 2003: 11-12). Mannheim'ın cümleleriyle ütopya şu içeriğe sahiptir (Mannheim, 2008: 58):

> Ütopikdüşünce kavramı, yine politik çelişmeye borçlu olunan ama politik mücadelenin karşıtındaki bir keşfi, yani ezilen belli grupların entelektüel olarak toplumun verili bir durumun yıkılmasıyla ve dönüştürülmesiyle ilgilenmeleri sonucunda, bilmeden koşulların yalnızca koşulları olumsuzlayan unsurlarını görmelerini yansıtmaktadır. Bu gruplar, toplumun mevcut koşullarını düşünsel anlamda doğru bir şekilde değerlendiremezler; gerçekte var olanla ilgilenmek yerine düşüncülerinde daha ziyade var olanın değişimini tasarlamayı hedeflerler.

Bu düşünceye göre, çevrelendiği "varoluş"la[14] uygunluk içinde olmayan bir bilinç "ütopik" sıfatı kazanır. Bu bilinç, eyleme geçiş yaparak ilgili kurulu varoluşsal düzeni aynı zamanda kısmen ya da tamamıyla parçalayan "gerçekliği aşkınlaşıtırıcı" yönelimi temsil eder (Mannheim, 2009: 187). Ütopik olan kavramını daima mevcut varoluşsal düzenle problemsiz bir uyum içinde olan hâkim tabaka belirler. İdeoloji kavramını ise, daima mevcut varoluşsal düzenle gerilimli bir ilişki içinde olan yükselen tabaka belirler (Mannheim, 2009: 196). Örneğin yükselen (henüz hâkim sınıf olamamışken) burjuvazinin ütopyası "özgürlük" idi (Mannheim, 2009: 197).

[14]Mannheim'ın "varoluş" olarak adlandırdığı mevcut toplumsal-siyasal sistem, Freud'da "kültür" kavramı vasıtasıyla, ütopik düşünce ve tabanı hakkında benzer düşünceler ileri sürer. Yazara göre, ütopik düşüncenin tabanını oluşturan bu ayrıcalıksız sınıfların kayrılan sınıfların ayrıcalıklarını kıskanmaları ve kendilerini kendi yoksunluk fazlalıklarından kurtarmak için yapabilecekleri herşeyi yapacakları beklenecektir. Bunun olanaklı olmadığı yerde, bu kültürün içerisinde sürekli bir hoşnutsuzluk düzeyi kendini ileri sürecektir ve bu ise, tehlikeli ayaklanmalara götürebilir. Ama eğer bir kültür ona katılanların bir bölümünün doyumunun bir başkasının ezilmesinin öngerektirdiği bir noktanın ötesine geçmemişse, o zaman bu ezilen insanların kendi emekleriyle olanaklı kıldıkları ama gönencinden çok küçük bir pay aldıkları bir kültüre karşı yoğun bir düşmanlık geliştirmeleri anlaşılabilir birşeydir. Böyle koşullarda, ezilen insanlar arasında kültürel yasakların içselleştirilmesi beklenemez; tersine, bu yasakları tanımaya hazır değildirler, kültürün kendisini yok etmek için ve giderek en sonunda onun öngereklerini ortadan kaldırmak için çabalarlar (Freud, 2011: 19-20).

Geçmişe baktığımızda, neyin ideoloji neyin ütopya olduğuna ilişkin güvenilecek bir kıstas vardır: Hayata geçirme. Bu açıdan olmuş ya da yükselmekte olan bir yaşamsal düzenin üstünde maskeleyici tasarımlar olarak süzüldüklerinin daha sonra ortaya çıktığı fikirler, ideolojilerdir; bu tasarımların, daha sonra oluşmuş yaşamsal düzene uygun olarak gerçekleşebilir durumundaki unsurları ise, ütopyalardır (Mannheim, 2009: 197). Buna göre yazarın düşüncesinde ütopya, istikbalin ideolojisi olarak görülür (Meriç, 1996: 264).

Öte yandan Mannheim, ideoloji ile ütopyayı tam olarak birbirinden ayırmanın zor olduğunu; egemen sınıf ile onu değiştirmek isteyen sınıf arasındakilerin görüş açısına göre bunun değişebileceğini belirtir. Çünkü egemen sınıf, kendi düzenini yıkmaya çalışan düşünceleri ütopya olarak görürken, savunucuları ise onu bir ideoloji olarak görmektedir (Mardin, 1982: 57).

4. İdeolojinin İşlevleri

Tanımında olduğu gibi işlevleri konusunda da ideoloji üzerinde mutabakat yoktur. İdeolojinin işlevleri incelendiğinde kimi yazarlar, ferdi yönden, kimi yazarlar siyasal alandaki yönlendirmelerinden bahsederken kimileriyse daha genel sonuçlara ulaşmaktadır.

Bireysel yönden ele aldığımızda Mardin, ideolojinin özellikle "kimlik tamamlama" sürecinde kişi için önemine vurgu yapmaktadır. Buna göre kişinin kendisine imal ettiği kişilik bütünleşmiş bir tutumlar ve davranışlar tümü olduğu derecede bir "iç ideoloji" teşkil eder. Kişinin bu vicdani kılavuzu bir nevi ideolojidir. İkinci planda ise ergenlik krizi[15] gibi, şahsiyet krizlerinde dış âlemde bulunan ideolojiler etkindir. Gençler kendi kişiliklerinin son katını verecek olan cevapları siyasal ve sosyal ideolojilerde ararlar (Mardin, 1997: 27).

[15]Şerif Mardin, bir başka eserinde ise, ergenlik çağının ideolojiler için bilhassa uygun bir ortam yarattığından, ideolojinin ergenlik çağındaki gençlerin bazı aramalarını cevaplandırdığı için bu yaş grubunca kolayca benimsendiğinden bahsetmektedir (Mardin, 1982: 5).

İdeolojinin bireysel işlevi açısından Mahçupyan'ın tespitleri de yerindedir. Yazara göre ölümlü insan, bir yandan hiç yaşamayacağı "gelecek"le; öte yandan hiç bilemeyeceği "öteki dünya" ile çevrelenmiştir. Tarih boyunca da kendisi ve çevresi ile ilgili olarak, soru sormaktan bıkmamış olan insanoğlu için ideoloji, "kurtulamayacağı bir ihtiyaç"tır (Mahçupyan, 1997: 14).

Siyaset bilimci Heywood'a göre ise ideolojiler ilk olarak, siyasal yaşamı çeşitli yoldan etkilemektedir. Dünyanın anlaşılması ve açıklanması için bakış açısı sağlayan ideoloji, insanların dünyayı olduğu gibi değil de olmasını istedikleri gibi görmesinin aracı olurlar. Başka bir deyişle insanlar, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, davranışlarına yol gösteren ve tutumlarını etkileyen bir siyasal inanç ve değer kümesini benimsemektedirler (Heywood, 2003: 3).

İkinci olarak ideolojiler, siyasal sitemlerin doğasının şekillenmesine katkıda bulunur. Yazarın burada dayanak noktası ise, tıpkı Soğuk Savaş döneminde olduğu gibi, Batı Bloğu ülkelerinin siyasal siteminin liberal demokratik ilkeler üzerine; Doğu Bloğu ülkelerinin ise Marksist-Leninist ilkeler üzerine kurmuş olduğu gerçeğidir (Heywood, 2003: 4).

Heywood'a göre ideolojilerin son işlevi ise, "sosyal bir çimento" görevi görmeleridir. Buna göre ideolojiler, sosyal gruplara (veya tüm toplumlara) onları bir arada tutacak birleştirici inanç ve değerler kümesi temin eder. Liberalizmin orta sınıfla, muhafazakârlığın toprak sahibi aristokrasiyle, sosyalizmin işçi sınıfıyla ilişkilendirilmesi bundandır (Heywood, 2003: 5).

İdeolojinin daha genel işlevlerine değinen Daver'e göre ideolojiler en başta, iktidarın kazanılmasında ve kaybedilmesinde "savaşçı" bir rol üstlenirler. İkinci olarak bireye ve topluma muhtaç oldukları psikolojik güvenlik duygusunu sağlarlar ki bu, insanlar ve toplum için temel bir ihtiyaçtır. Son olarak ise ideolojiler, toplum için gerekli istikrar ve dengeyi kurmakta önemli bir iş görürler. Bu anlamda toplumsal düzene meşruiyet veren, onun devamını sağlayan siyasal ve sosyal ideolojilerdir (Daver, 1969: 113).

II. BÖLÜM
KLASİK MARKSİZM VE DİN

A. MARKSİZM'İN DİN ANLAYIŞINI OLUŞTURAN TEMEL UNSURLAR

Sosyalist düşünce köken olarak Thomas More'un (1478-1535) "Ütopyası"na (1516), Tommaso Campanella'nın (1568-1639) "Güneş Ülkesi'ne"[16] hatta Platon'un (MÖ 427 – MÖ 347) "Devlet" (MÖ 380) eserine kadar geriye götürülebilse de, 19. yüzyıla kadar siyasi bir inanç olarak şekillenmemişti (Heywood, 2006: 1). Ortak köklerinin aydınlanmada olmasına ve teoride sebep ve süreç olarak bir düşünceyi paylaşmalarına rağmen sosyalizm, asıl olarak liberal piyasa toplumunun bir eleştirisi olarak ortaya çıkmış ve endüstriyel kapitalizme bir alternatif sunma teşebbüsü olarak tanımlanmıştır (Heywood, 2003: 131).

Erken dönem sosyalizminde fundamentalist, devrimci ve ütopyacı özellikler görülür ve mevcut üretim sisteminin değiştirilerek ortak mülkiyete dayalı bir toplum idealine ulaşmak en temel amaçtır (Türk, 2007: 125). Ancak sosyalizm, siyasi ve ekonomik özellikleri de olsa, felsefe tarihinin içine Karl Marx (1818-1883) ile birlikte girmiştir (Russel, 2000: 142).

Marx1843'te Fransa'ya, sosyalizmi incelemeye gider ve Manchester'da bir fabrikanın müdürü olan Friedrich Engels (1820-1895) ile orada tanışır. Onun yardımıyla İngiltere'deki işçilerin durumunu ve ekonomisini öğrenir (Russel, 2000: 145). 1844 yılında Paris'te tanıştıklarında Marx 26, Engels ise, 24 yaşındadır. O sıralarda insan yaşamına ve tarihe yön veren üç ana akım söz konusudur: G. W. F. Hegel'de (1770-1831) uçlaşan idealist Alman felsefesi, Ricardo'da uçlaşan İngiliz ekonomi politiği ve J. P. Proudhon'da (1806-1865) uçlaşan Fransız toplumculuğu. Bir felsefe olarak Marksizm, bu üç akımın eleştirisinden kendi paradigmasını ortaya çıkaracaktır. Bunun için ise Marx ve Engels'in şu şekilde görev dağılımı yaptığı

[16]Düşünür, 1599-1626 yılları arasında, hapishane yaşamı sürerken bu eserini yazdığından ötürü, kaynaklarda eser için net bir tarih belirtilmemiştir.

görülür: Marx ekonomi ve tarihi; Engels ise, doğa bilimlerini ve felsefeyi inceleme alanı yapar (Hançerlioğlu, 1974: 319).

Engels 1863 yılında, Brüksel'de çıkan Peuple gazetesinde Zur Kritik üstüne yayımladığı bir yazısında şöyle demektedir: "Marksçılığın iki temel öğesinden biri maddeci tarih görüşü, ikincisi Hegelci diyalektiktir. Maddeci tarih görüşü, insanların bilincini yaşama koşullarının belirlediğini saptar. Hegelci diyalektik ise, idealist kılıfından sıyrılmış olarak tarihte karşılaştığımız en basit temel ilişkiler olan ekonomik ilişkilerden yola çıkmaktadır (aktaran Hançerlioğlu, 1974: 261).

1. Maddeci Dünya Görüşü: Materyalizm ve Hegel Eleştirisi

Tüm felsefe okullarının çözmeye çalıştıkları temel sorun, ruh ve düşünce ile madde ve doğa arasında var oluş yönünden ilişkinin ne olduğunu belirlemektir. Düşünce ile madde, doğa ile ruh arasında var oluş sırası yönünden bağlantıyı belirleme sorunu ise, evrendeki temel unsurun ruh ve düşünce mi, yoksa madde ve doğa mı olduğunun açıklanmasıdır (Göze, 1995: 268).

"İlk olan tin (düşünce) mi, yoksa doğa mıdır?" sorusuna verilen cevaplara göre filozoflar iki büyük kampa ayrılırlar: Tinin doğaya göre ilkliğini iddia edenler, yani son tahlilde herhangi bir tarzda dünyanın yaratıldığını kabul edenler idealizm kampını oluştururlar. Doğayı ilk olan görenler ise, materyalizmin değişik ekollerinde yer alırlar (Engels, 1999: 23).

İdealist felsefe okuluna göre tek gerçek ruhtur, madde bu ruhun bir eseri olarak ortaya çıkmıştır. Ruh bağımsız, yaratılmamış tek gerçek olarak kabul edilmekte, buna karşılık bir üstün ruhun yarattığı maddenin gerçek, bağımsız, asli bir varlığa sahip olmadığı düşünülmektedir (Göze, 1995: 268).

Maddeyi, doğayı var oluş sırasında temel unsur olarak kabul eden materyalist felsefe okulu ise, maddeye gerçek, bağımsız, asli bir varlık niteliği tanır. Materyalistlere göre, manevi ve spritüal nitelikteki olaylar da dâhil olmak üzere evrende olagelen tüm olaylar tek gerçek olarak kabul edilen maddenin çeşitli ve

değişik görünümünden başka bir şey değildir. Duyularla algılanan maddi dünya tek gerçektir. Düşünce ne denli yüce, kutsal sayılırsa sayılsın maddi organik bir organın yani insan beyninin bir eseri olmaktan öteye gidemez (Göze, 1995: 268).

Marksist felsefenin oluşma öyküsü de felsefedeki bu kadim tartışmanın başka bir görüntüsü gibidir. Tartışan ve eleştiren özelliğiyle öne çıkan sol düşüncenin en önemli temsilcilerinden Marksist sosyalizm ya da Marksizm, düşünsel kökenleri bakımından çağdaş idealizmi temsil eden Klasik Alman Felsefesinin hâkim olduğu bir düşünce ortamında ortaya çıkmıştır. Bu konuda ise öne çıkan en önemli isimler idealist Hegel ve Hegel'in ölümünden sonra ortaya çıkan Genç Hegelciler'dir (özellikle Feuerbach ve Bauer). Bu iki kaynaktan etkilenmenin yanı sıra; Marx ve Engels, bu filozofların yöntem ve düşüncelerini eleştirerek Marksizm'in felsefi temellerini kuracaklardır.

a. Materyalizm

Klasik materyalizm köken olarak, Demokritos ve hocası Leukippos'a, Epikuros'a kadar geri götürülebilen, bunlardan farklı olarak Thomas Hobbes'ta dikkati çeken bir görüntü sergiler. Antik Yunan dönemi materyalistleri, "atomcu" materyalistler olarak da bilinir ve farklı yanları olmakla birlikte evrenin atomlardan meydana gelen bir şey olarak görmüşlerdir (Gündoğan, 2011: 54).

Genel olarak materyalizme göre var olan veya gerçek olan sadece maddedir ve o, evrenin temel kurucu ögesidir. Madde duyumlarla algılanabilen bir gerçekliktir ve belli mekanik-determinist yasalara tabidir. Bunun dışında evrende gayelerden, nihai nedenlerden ve tesadüften bahsedilemez. Ruhsal veya idea cinsinden herhangi bir gerçeklik yoktur ve madde dışında, duyum ve algı dünyasının ötesinde doğa-üstü diyebileceğimiz bir varlık dünyası da var değildir (Gündoğan, 2011: 52). Var olan her şey bize farklı görünse de maddedir veya maddi bir şeydir. Bu açıdan madde gibi gözükmeyen şeyler de son tahlilde maddeye indirgenebilir (Arslan, 1998: 92).

Klasik materyalizme göre evren, onun değişik görünümleri ve onda meydana gelen çeşitli değişik olaylar bu atomların kendi aralarında çeşitli-değişik birleşimler

oluşturmaları sonucu ortaya çıkmaktadır. Evrende kendini gösteren değişimler bu atomların birleşimlerinden meydana gelen değişikliklerden ibarettir. Dünyanın belli bir anda bir önceki zaman parçasına oranla değişik bir görünüşte olması, bu atomlar arasında yeni bir birleşimin meydana geldiğinin işaretidir (Göze, 1995: 271).

Ancak bu durumda zaman kavramının bir anlamı kalmamakta ve bir hayal, varsayım haline gelmektedir. Çünkü geçen an ile onu izleyen an arasında yeni bir şey yoktur; o, yalnızca maddenin değişik bir biçim altında kendini göstermektedir. Ayrıca atomların sayıları da sonsuz olmadığından, bu atomların aralarında meydana getirecekleri birleşimlerin de sayısı sonsuz değildir. Yani, yeteri kadar uzun bir sürenin geçmesi ile evrenin evvelce geçmiş olduğu bir devreden tekrar geçme olasılığı vardır ki bu, “ezeli geriye dönüş” felsefesidir. Buna göre, evrende ilerleme, gelişme yoktur, yalnızca sonsuz bir tekrar edilegelme olayı vardır (Göze, 1995: 271).

b. Klasik Materyalizmin Marksist Eleştirisi

Marksistlerin kendilerinden önceki materyalizme “mekanik” sıfatını verdikleri görülür. Bunun öyküsü şöyledir: 17. Yüzyıl materyalizminde ancak sadece basit yer değiştirmenin ya da bir yerden bir yere gitmenin yasaları bilimsel olarak tanınıyordu. Maddenin öteki hareket biçimleri henüz yasalarını açığa vurmamışlardı. Yani kimya, termodinamik, biyoloji yoktu. Ya da daha çok bilimlerin inceledikleri bütün olaylar, mekanik nedenlerle açıklanmaya çalışılıyordu. Maddenin hareketinin çeşitli biçimlerinin özgül niteliği bilinmediği için de yanlış yolda yürünüyordu (Politzer, 1994: 175).

Marksistlerin eski klasik materyalistlerden ayrıldıkları nokta burasıdır. Onlara göre klasik ya da mekanist materyalizm, maddenin hareketinin üst biçimlerini, yani yaşamı, düşünceyi inandırıcı bir şekilde açıklayamıyordu. Ancak materyalizm, diyalektik sıfatına kavuştuktan sonra bu eksiğini giderecektir. Ayrıca Marksist sosyalizmin bilimsellik iddiası da, materyalizm-bilim ilişkisinden hareketle, burada yatmaktadır.

Engels'e göre geçen yüzyılın materyalizminin iki özgül darlığı vardır. Birincisi, mekanikti. Çünkü o sıralar, tüm doğa bilimleri arasında sadece mekanik, o da sadece-yeryüzündeki ve gökyüzündeki- katı cisimler mekaniği, kısaca yerçekimi mekaniği, belli bir sonuca varmıştır. Kimya henüz çocuksu biçimiyle vardı. Biyoloji henüz kundaktan çıkmamış; bitkisel ve hayvansal organizmalar ancak kabaca işlenmişti ve salt mekanik nedenlerle açıklanıyordu; nasıl Descartes için hayvan bir makineyse, 18. Yüzyıl materyalistleri için insan da öyleydi (Engels, 1999: 28).

Bu materyalizmin ikinci özgül darlığı ise, dünyayı bir süreç olarak, tarihsel erginleşme içinde olan bir madde olarak kavrayamamasıydı. Bu zamanın doğa biliminin ulaşmış olduğu düzeye ve bununla bağıntılı olan metafizik, yani anti-diyalektik felsefe tarzına uygun düşüyordu. Doğanın sürekli hareket içinde olduğu biliniyordu. Fakat bu hareket, o zamanki düşünceye göre, yine aynı şekilde sürekli olarak bir daire biçiminde oluyordu ve bu nedenle hiç ilerlemiyordu (Engels, 1999: 28).

Engels, eski materyalizmin tarih anlayışını da eleştiriyor. Ona göre, eski materyalizmin tarih anlayışı, özünde pragmatiktir. Tarihte eylem içinde bulunan insanları soylu olanlar ve soylu olmayanlar olarak ayırır ve sonra da soyluların aldatıldığını, soylu olmayanların galip geldiğini saptar. Eski materyalizm -tarihte-itici güçlerin neler olduğu ve arkasında nelerin yattığını incelemek yerine, tarihte etkinlikte bulunan ülkücü itici güçleri son nedenler olarak ele almaktadır (Engels, 1999: 50).

Hâlbuki modern tarihte, tüm siyasi mücadelelerin sınıf mücadeleleri olduğu ve sınıfların tüm kurtuluş mücadelelerinin, zorunlu siyasi biçimlerine rağmen –çünkü her sınıf mücadelesi bir siyasi mücadeledir- son tahlilde iktisadi kurtuluş ekseninde döndüğü tanıtlanmıştır (Engels, 1999: 53).

Aynı şekilde Engels Anti-Dühring (1878) adlı eserinde; "Marx ile benim hemen hemen tek yaptığımız şey bilinçli diyalektiği bizim doğa ve tarih açısından maddeci kavrayışımıza geçirerek Alman idealist felsefesinden kurtarmak oldu" der

(aktaran Timuçin, 2001: 340).İşte Marksist materyalizm görüldüğü üzere, bütün materyalist öğretilerine ve özellikle kaba maddeciliğe karşı bir anlam taşımaktadır. Bu açıdan Marksist materyalizm, şu özelliklere sahip olur (Göze, 1995: 272):

- Madde ölümsüzdür, sonsuzdur, yaratılmamıştır, kaybolmaz,
- Madde özü, esası bakımından sürekli hareket halindedir,
- Maddenin bu hareketi, gelişme ve ilerlemeyi sağlayan bir olaydır.

Hançerlioğlu ise, Marksist materyalizme,” insan” unsurunu da katarak, onun şu özelliklere sahip olduğunu belirtiyor (Hançerlioğlu, 1974: 320):

- Maddenin ya da Maddi Olanın Önceliği: Buna göre insan var olmadan önce de doğanın var bulunduğu kabul edilmektedir.
- Maddenin İnsanlılığı: Buna göre doğanın bilinmesi ve değiştirilmesi olgusunun insandan ayrı olarak ve insan eyleminden koparılıp soyutlaştırılarak düşünülemeyeceği kabul edilmektedir.
- Maddenin Kavramlılığı: Buna göre nesnelere biçim verildiği kabul edilmektedir.

Son olarak Marksist materyalizm, bilimlerle özdeş olmadığını iddia eder. Çünkü bilim, gerçeğin sınırlı yönüyle ilgilenirken, Marksist materyalizm dünyanın bütünüyle kavranmasını amaçlar. Bilim ise, evrenin en genel yasalarını tanıma zorunluluğundan dolayı “diyalektik”; maddi evreni de konu aldığı için “materyalist”tir. Bu yüzden Marksistler ekliyor: Bilimle özdeşleşmese de, bu diyalektik ve materyalist yöntemleriyle Marksizm, bilimsel bir felsefedir (Politzer, 1994: 35).

c. Hegel ve Diyalektik İdealizm

Diyalektiğin kelime anlamına baktığımızda, Eski Yunanca’da dia (iki) ve logostan (söz, akıl) gelen Dialogostan geldiğini görürüz. Terim bu anlamıyla o dönemde ikili, karşılıklı söyleşmeler, tartışmalar için kullanılırmış (Şenel, 2001: 117). Evrende her şeyin sonsuz bir hareket içinde olduğunu gören ilk düşünür olan Herakleitos (MÖ 535? - 475) ise, felsefi diyalektiğin kurucusu sayılır. Deyim, onun öğretisiyle hareket (devim) anlamı kazanmıştır. Ona göre, kavramlardaki ve varlıklardaki karşıtlıklar, varlıkları ve kavramları oluşturup geliştiriyordu. Bir

tartışma nasıl iki karşıt savın çatışmasıyla ortaya çıkıyorsa kavramlar ve varlıklar da öylece karşıtlarının çatışmasıyla meydana gelir (Hançerlioğlu, 1974: 317).

Hegel de, daha düşünmeye başlar başlamaz, hemen başlangıçta diyalektik ile karşılaştığımızı belirtir. Ona göre, düşünme yolunda bütün kavramlarımız diyalektik bir hareket ile birbirinden türerler. "Varlık" kavramında "yokluk" kavramını keşfettiğimiz gibi her kavramın içinde başka bir kavramı keşfederiz (Gökberk, 1961: 471).

Hegel'de diyalektik yöntem, düşünce gibi varlığın da diyalektik olarak gelişen bir süreç olduğunu, varlığın (evren), bir ilkenin, bir ilk temelin kendini açması, belli bir ereğe doğru gelişmesinin anlamı olduğu sonucuna varır. Bütün var olanların, arkasında ve temelinde bulunan bu manevi nitelikteki ilkeye Hegel, yerine göre "ide", "akıl", "cevher" ya da tin" (Geist) der (Gökberk, 1961: 472).

Timuçin bunu, "düşünülür olanla gerçek olanın, düşüncenin biçimleriyle doğanın biçimlerinin mutlak özdeşliği" olarak betimliyor. Öyleyse Hegel'de her şeyi tam bir bütünlük içinde ve kesintisiz bir akış içerisinde kavramak olasıdır. Arı fikir olarak belirlenen Tanrı (Tin), oluşum durumunda olan Tanrı, tüm bütünselliğin ve tüm gelişimin yasasını kendinde taşıyacaktır. Bu yasa da diyalektiğin ta kendisidir. Diyalektik denen bu tam anlamında belirleyici yasaya göre her şey bir başka şeyle karşıtlaşmadan kendini ortaya koyamaz (Timuçin, 2001: 198).

Diyalektiği düşüncenin gelişme yasası yapan Hegel'e göre, bu hareketli düşüncedeki hareketin kaynağı ise, çelişmedir (Hançerlioğlu, 1974: 260). Tarih içinde de bu ilkenin (Tin) gerçekleşmesini sağlayan ve birbirini izleyen evreler belirli bir olgunlaşma kuralına göre gelişir. Söz konusu kuralın üç devresi vardır: Bunar "tez", "antitez" ve "sentez" devreleridir. "Tin"in zaman içinde belli bir andaki durumu kendi karşısına kendisi ile çelişen, kendine zıt bir düşünce çıkarır ve böylece kendi antitezini yaratmış olur, bu şekilde ortaya çıkan çelişik durum ise "sentez" safhası ile sona erer (Göze, 1995: 270).

Bu sonuç, toplumların gelişmesinde de görülür; bir zaman topluma yararlı bulunan yasalar ve kuruluşlar, bir zaman sonra toplumun yeni çıkarlarıyla çelişerek kendi karşıtlıklarına dönüşürler. Akıl akılsızlığa, adalet adaletsizliğe, yarar zarara dönüşür. Gelişmiş aşama, bu çelişmeden doğar. Sentez, yadsımanın yadsınmasıdır (Hançerlioğlu, 1974: 261-262).

Göze, diyalektik gelişme içerisinde en verimli ve önemli evrenin "antitez" evresi olduğunu, çünkü bu evreyle birlikte, "tez" döneminin aşılarak bir senteze ulaşmak imkânı doğduğunu belirtiyor. Bu da, diyalektiğin içindeki devrimci bir özün varlığının ifşası anlamına geliyor (Göze, 1995: 270).

Şenel de aynı doğrultudan hareketle Hegel'in, (sınıflı) toplumların tutucu ve devrimci güçler arasında sürekli bir çatışma[17] içinde yaşadıklarını kavradığını ancak

---

[17]Marksistler söz konusu Hegel olduğunda onun idealizmini eleştirmenin yanı sıra, aslında felsefesinin materyalist olduğu yönünde görüşler dahi ileri sürebilmiştir. Örneğin Hançerlioğlu Hegel'i en doğru anlayan kişinin Marx olduğunu ve bazen Hegel'in cümlelerini okuduğumuzda sanki Marx'ı okuyormuşuz hissinin uyandığını düşünerek Hegel'in gizli bir materyalist olduğunu savunmaktadır. Dahası Hegel'i ateist olarak da görmektedir (Hançerlioğlu, 1974: 257-258). Engels de bir yazısında Hegel'in felsefesinin materyalist yönüne dikkat çekiyor (Engels, 1999: 25): "Descartes'ten Hegel'e ve Hobbes'tan Feuerbach'a kadar, filozofları ileri iten, zannettikleri gibi, kesinlikle saf düşüncenin gücü değildi. Tam tersine, gerçekte onları ileri iten şey, özellikle doğa bilimdeki ve sanayideki muazzam ve gittikçe hızlanan ilerlemeydi. Materyalistlerde bu kendini daha yüzeyde bile gösterir, fakat idealist sistemler de gittikçe daha çok materyalist bir içerik aldılar ve tin ile maddenin aykırılığını panteistçe uzlaştırmaya çalıştılar; böylece sonuçta Hegel'in sistemi, sadece yöntemi ve içeriği itibariyle idealist bir biçimde baş aşağı edilmiş bir materyalizmi temsil ediyordu." Bu görüşlerin karşısında bulunan Copleston'a göre ise Hegel, bir tanrıbilimci değil, bir filozoftu. Ancak felsefesi belli bir anlamda her zaman bir tanrıbilimdi, çünkü felsefesinin konusu, kendisinin de direttiği gibi, tanrıbilimin konusuyla aynıydı: Saltık ya da dinsel dilde, Tanrı ve sonlunun sonsuz ile ilişkisi (Copleston, 1996: 8).

Buna ek olarak Hegel, Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı (Der Geist des Christentums und sein Schicksal, 1800) adlı bir denemesinde Yahudiliği, yasacı ahlakından ötürü kötü kişi ilan etmiştir. Yahudiler için tanrı efendi ve insan ise efendisinin istencini yerine getirmesi gereken köle idi. İsa için Tanrı, insanda yaşayan sevgidir ve insanın Tanrıdan yabancılaşması da, tıpkı insanın insandan yabancılaşması gibi, sevgi birliği ve yaşamı ile yenilecektir (Copleston, 1996: 11). Cohen de Hegel'in felsefesinde öne çıkan olgulardan birinin genelde din, özelde ise Hıristiyanlık olduğu görüşünde. Ona göre Hegel, Protestanlığın insan ve evrenle ilgili hakikati dile getirdiğine inanıyordu. Fakat bu dinsel inanç, Hıristiyanlığın mit ve imge örtüsü altında ifade ettiği her hakikatin, felsefe tarafından mecazsız belirtilebileceğini söyleyen akla inanca uygundu. Bu, kendini tarihte gösteren Tanrı'nın iradesi, İlahi Takdir düşüncesinin felsefi bir formülasyonuna gerek var demekti. Hıristiyanlık ile evrensel hakikat arasındaki ilişkiye dair bu görüş, Hegel'in ampirik verileri Tanrı'nın dünyayla uğraşmasının görülebilir izleri olarak sunmasına olanak verdi (Cohen, 1998: 20).

Aynı şekilde Hegel'in şu sözleri de Cohen'i desteklemektedir: Zihnin kendisinin farkındalığına, onun kendisini kendisi olmayana yansıtmasıyla ve bunun sonucu kendisiyle ilgili idrakini onun ifadelerine yansıtmasıyla ulaşılır. Tanrı'nın maddi dünyayı yaratmasının sebebi budur. Yaratır; çünkü ancak yarattığıyla kendisini bilebilir. Kendisini bilmesi için Tanrı'nın da meydana getirmesi ve eylemesi gerekir. Dünyayı ve insanı meydana getirir ve insanlar aracılığıyla, insanların oluşturduğu cemaatlerin

bu çatışmanın nedenlerini, sınıflar arasındaki zıtlıkta değil, kavramlar arasındaki zıtlıkta gördüğünü savunuyor (Şenel, 2001: 111).

Gökberk ise, Hegel'in genelde idealizmin özelde de Alman idealizminin son büyük düşünürü olarak, ayrılıkları birleştirmeye, karşıtlıkları uzlaştırmaya meyilli olan Alman idealizminin etkisi altında bu çatışmaları diyalektiğinin temeline koymamış olabileceğini iddia eder (Gökberk, 1961: 469). Örneğin Hegel toplumsal yaşam ile ilgili düşüncelerinde de, çatışmaları ceza yoluyla önleyip uzlaştırmaktadır (Timuçin, 2001: 314).

Marksist diyalektik yöntemde ise, her türlü gerçeğin yeterince derinleştirilen incelemesi, birtakım çelişik öğeleri yakalar: olumlu ile olumsuz, proletarya ile burjuvazi, varlık ile yokluk… Çelişkinin taşıdığı bu önemi Hegel anlamıştır. Marx ise, Hegel'in varsayımını, toplumsal, ekonomik ve politik gerçeklere uygulayarak, bu çelişkinin ne denli doğru olduğunu görecektir (Lefebvre, 1990: 25).

d. Diyalektik Materyalizm

Russel, Marx'ın Hegel gibi, dünyanın diyalektik bir formüle göre geliştiğini düşündüğünü fakat onunla bu gelişimin "itici gücü" konusunda uyuşmazlığa düştüğünü belirtiyor. Ona göre Hegel "Mantık" (1812, 1813, 1816) adlı eserinde eserinde ileri sürdüğü gibi, insanlık tarihinin diyalektik evrelere göre gelişmesine neden olan "evrensel tin" adlı mistik bir varlığa inanıyordu (Russell, 2000: 145).

Marx, Kapital'in ikinci sonsözünde bunu şu şekilde belirtiyor (aktaran Politzer, 1994: 52):

> Benim diyalektik yöntemim, Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, onun tam karşıtıdır da. Hegel için insan beyninin yaşam süreci yani düşünme süreci -Hegel bunu "Fikir" ("İdea") adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür- gerçek Fikir'in dışsal ve görüngüsel biçimidir. Benim için ise tersine fikir, maddi dünyanın insan aklında yansımasından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir.

---

içinde ve onların aracılığıyla eyler (Cohen, 1998: 22). "Dünyasız Tanrı, Tanrı değildir" der Hegel. Onun yetkinlikleri ancak kendini yetkinleştirmesiyle olur. Hiçbir zihin, bir kendini ifade etme aracı olmaksızın kendini bilmez ve Tanrı örneğinde araç dünyadır (Cohen, 1998: 23).

Diyalektik idealizme Engels de her fırsatta saldırır: “Diyalektik felsefenin önünde nihai, mutlak, kutsal hiçbir şey mevcut değildir” (Engels, 1999: 14)

Engels, Marx ile birlikte, gerçek nesnelerin mutlak Fikir’in şu ya da bu aşamasının yansıları olarak kavramak yerine, beynimizin fikirlerini yeniden materyalistçe, nesnelerin yansıları olarak kavradıklarını ve böylece diyalektiğin, gerek dış dünyanın, gerek insan düşüncesinin hareketinin genel yasalarının bilime indirgendiğini belirtiyor. Bununla ise, Fikir’in diyalektiğinin kendisi, gerçek dünyanın diyalektik hareketinin yalnızca bilinçli yansısı haline gelmiş ve Hegel’in diyalektiği baş aşağı edilmiş ya da daha doğrusu, baş aşağı dururken yeniden ayakları üstüne dikilmiştir (Engels, 1999: 45).

Bu eleştiriler doğrultusunda diyalektik, Marksizm’de materyalizmle birleşir ve o (diyalektik materyalizm), doğa olaylarını ele alış biçimi, onları inceleme ve tanıma yöntemi “diyalektik” iken, doğa olaylarını yorumlayışı, bu olayları kavrayışı ve teorisi açısından artık “materyalist” olmuştur (Stalin, 1993: 7).

Diyalektik materyalizmin iki amacı vardır. “Diyalektik” olarak, evrenin en genel yasalarını, fizik doğadan düşünceye kadar, canlı doğaya ve topluma geçerek, gerçeğin bütün görünümleri için ortak olan yasaları incelemek. “Materyalist” olarak ise, bilimlerin öğrettiği üzere, evrenin maddi bir gerçek olduğunu, insanın bu gerçeğe yabancı olmadığını, bu gerçeği bilebileceğini ve bu sayede evreni değiştirebileceğini gösterme ve öğretme amacındadır (Politzer, 1994: 34).

Diyalektik materyalizmin varlık anlayışına göre madde, doğa ve gözlemlenebilir olan evren kendi başına bir gerçekliğe sahiptir. Maddi evrenin varlık garantisi kendinde olup bunun doğa-üstü bir kaynağı yoktur ve insan zihninden bağımsız bir biçimde vardır. Bilincin ve onun görünüşlerinin kaynağı maddi olup madde her türlü oluşumdan ve tezahürden hem mantık hem de ontolojik olarak öncedir. Diyalektik materyalizmde, klasik materyalizmden farklı olarak, var olan şey arasında karşılıklı diyalektik bağlılık vardır ve değişme, diyalektiğin evrensel yasalarından kaynaklanır. Bu yasalar, varlık dünyasında geçerli olan yasalardır. Bu

yasalara göre varlıklar ve varlıklara ait güçler arasındaki karşıtlık, bütün varlıklar ve güçler için değişmenin temel ilkesidir. Bu değişmeler keyfi, rastlantısal değildir, mekaniksel ve zorunludur (Gündoğan, 2011: 56).

Dolayısıyla diyalektik materyalizmde her türlü insan çabası da diyalektik bir biçimde incelenmelidir. İnsan çabasında, etkinlik ile edilgenlik birbirine karışmaktadır. İnsan teki, etkinliği içinde, bir yandan doğayı ve kendini çevreleyen dünyayı değiştirirken, bir yandan da, kendinin yaratmadığı birtakım koşulların etkisi altında kalmaktadır. Bunlar, Doğa'nın, kendi yaratılışının, çevresindeki başka insanların etkisi; bir de gelenekler, araçlar, işbölümü ve iş örgütü gibi koşulların etkisidir. İnsanoğulları, kendi davranış ve eylemleriyle, birtakım ilişkilere, toplumsal ilişkilere girmiş olurlar. Varlıkları, çabalarının özü, sınırları ve olanakları da bu ilişkilere bağlıdır. Dolayısıyla bu ilişkileri, insan teklerinin bilinci yaratmaz. Aksine, onların bilinci bu ilişkilere bağlıdır ve onlarla belirlenir (Lefebvre, 1990: 54).

Görüldüğü üzere Marksist düşünceye göre itici güç, tin (ruh, fikir) değil, maddedir. Fakat o, bizim üzerinde durduğumuz özel anlamıyla maddedir. Atomcuların insanı etki alanından bütünüyle çekip çıkardığı madde değildir bu. Bu itici güç, Marx için gerçekten, insanın maddeyle olan ilişkisi anlamına gelir. Bu ilişkinin en önemli bölümü, insanın üretim biçimidir. Böylece Marx materyalizmi uygulamada ekonomi olur (Russell, 2000: 146).

Böylece Marx, Hegel'den farklı olarak, toplumların diyalektik gelişmesinin üretici güçlerin gelişmesine bağlamıştır. Üretici güçleri temsil eden "sınıflar", Hegel diyalektiğindeki "oluşun itici gücü" olan çelişmeyi ya da çatışmayı temsil etmektedir (Şenel, 2001: 112).

Dahası Hegel, ulusların diyalektik devini araçları olduğunu düşünürken, Marx, onun yerine sınıfları geçirmiştir. Bu yüzden Marx, sosyalizmi yeğlemek ve emekçinin yanında yer almak için bütün ahlaksal ve insancı nedenleri daima bir yana bırakarak; sadece bu yanın ahlaksal iyi olduğunu değil, bütünüyle gerekirci

(determinist) eylemle onun, diyalektikçe benimsenen yan olduğunu savunmuştur (Russell, 2000: 149).

Cohen'in belirttiği gibi Hegel'in tersine Marx, toplumu şekillendirenin tinsel davranışlar değil de, dış koşullar, insanların sahip ya da yoksun olduğu zenginlik, zorunlu çalışma biçimleri olduğu sonucuna varmış ve çağların, insanın kavrayışları tarafından değil, maddi amaç ve araçlar tarafından kontrol edildiğini savunmuştur. Böylece Marx'ın düşüncesinde ruhtaki muharebe, yerini insanlarla öğeler arasında bir muharebeye, yani insanların arasında ve içindeki uzlaşmazlıkta kendini yeniden üreten bir emek savaşına bırakır (Cohen, 1998: 37).

Sonuç olarak Şenel'in de belirttiği gibi Marx, Hegelci diyalektiğin, hiçbir şeyin kalıcı olmadığı, her şeyin kendi içinde onu yıkacak zıddını barındırdığını yönündeki özelliğinin devrimci sonuçlar çıkarsamaya yatkın olduğunu sezmiş, onun idealist yönlerini eleştirmiş ve ona materyalist bir içerik kazandırmıştır (Şenel, 2001: 113).

e. Tarihsel Materyalizm

Tarihi materyalizm, toplum hayatının incelenmesinde diyalektik materyalizm ilkelerinin toplumsal yaşamın olaylarına, toplum ve toplum tarihinin incelenmesine uygulanmasıdır (Stalin, 1993: 8). Marksist felsefenin köşe taşlarından olan tarihsel materyalizm, insanların üretim ve yeniden üretim yoluyla gerçekleştirdikleri yaşam koşullarının maddi temeline vurgu yapan bir anlayışı temsil ediyor. Bu anlayış doğrultusunda Marx, üretim biçimlerini bünyesinde barındıran altyapının (ekonomi) üstyapıyı (ideoloji, siyaset, sanat, ahlak, bilim, kültür ve din) belirlediğini iddia eder. Tarihin ve sosyal gelişmenin sınıf temelli ekonomik analizlere açıklanması, tarihsel materyalizmin temelindeki fikirdir (Türk, 2007: 127).

Heywood'un, Klasik Marksizm'in ya da Marx'ın Marksizm'inin özü diye nitelendirdiği tarihsel materyalizm, Hegel'deki "tarihin dünya ruhunun (Geist) dışa vurmasına denk olduğuna inandığı düşüncenin aksine, sosyal ve tarihsel gelişmenin her türlü şekli için maddi koşulların temel olduğuna vurgu yapar. Bu ise, geçimlik

araçların üretiminin bütün insan etkinliklerinin en hayati alanı olduğunu, insanların gıda, su, barınak vb. şeyler olmaksızın hayatta kalamayacağından dolayı, bütün bunların üretilme biçiminin hayatın bütün diğer yönlerini koşullandıracağı sonucuna varmaktadır (Heywood, 2003: 156).

Marx ve Engels tarihin materyalist yorumu noktasında başlangıç olarak temel üç noktaya değinirler (Marx ve Engels, 1976: 57-59):

- İlk olarak, yaşamak için her şeyden önce içmek, yemek, barınmak, giyinmek ve daha bazı başka şeyler gerekir. Bu yüzden ilk tarihsel olay, bu gereksinmelerin sağlanmasını elverişli kılan araçların üretimi, maddi yaşamın kendisinin üretimidir.
- İkinci nokta, ilk gereksinmenin kendisi bir kere sağlandığında, onu sağlama işi ve bu sağlama işinden kazanılmış olan alet, yeni gereksinmelere iter ve yeni gereksinmelerin üretimidir.
- Üçüncü olarak ise, her gün kendi öz yaşamlarını yenileyen insanlar, başka insanlar yaratmaya, kendi kendilerini yeniden üretmeye koyulurlar. Bu kadınla erkek arasındaki, ana-babalarla çocuklar arasındaki ilişki, yani ailedir. Başlangıçta tek toplumsal ilişki olan bu aile, zamanla artan gereksinmeler yeni toplumsal ilişkiler yarattığı zaman ast bir ilişki haline gelir. Yaşamı üretmek, işle kendi öz yaşamını olduğu kadar, döl vererek başkasının yaşamını üretmek, demek ki, artık bize çifte bir ilişki olarak görünür. Bir yandan bir doğal ilişki olarak, öte yandan da toplumsal bir ilişki olarak anlaşılır. Buna göre, bir üretim tarzı veya belirli bir sanayi aşaması, sürekli olarak bir elbirliği tarzına veya belirli bir toplumsal aşamaya bağlıdır ve bu elbirliği tarzının kendisi bir üretici güçtür. Sonuç olarak ise, insanların tarihini durmadan sanayi ve değişimler tarihi ile bağlantılı olarak incelemeli ve işlemelidir.

Buradan hareketle Klasik Marksistlere göre tarih, her biri, kendinden önce gelen kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan gereçleri, sermayeleri, üretici

güçleri işleten farklı kuşakların ardı ardına gelişinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan her kuşak, bir yandan kendisine aktarılmış olan faaliyet tarzını, kökten değişmiş olan çevre koşulları içinde sürdürür ve kökten değişik bir faaliyete kendini vererek eski koşulları değiştirir (Marx ve Engels, 1976: 69).

Marksizm'e göre, insan, ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. İnsanı bu ayrıcalıklı konuma yerleştiren yani insanı insan yapan şey ise, onun işi, çalışması ve emeğidir. İnsanı ve insan topluluklarını yaratan da iştir, çalışmadır ve maddi değerler üretimi, aynı zamanda sosyal evrimin de temelidir. Maddi değerler üretirken insanların doğa ve diğer insanlarla ilişkileri söz konusu olur. İnsanların doğa ile ilişkileri "üretim güçleri" ile belirlenir, üretim süreci içinde insanların karşılıklı ilişkileri ise "üretim ilişkilerini" oluşturur (Göze, 1995: 275).

"Üretim güçleri", iş araçlarıdır. İnsanlar bu araçlar aracılığıyla doğa üzerinde etkili olmaya, doğa güçlerine hâkim olmaya çalışırlar. İnsanın kendisi ile iş konusu olan madde arasına koyduğu bu araçlar, her şeyden önce makinelerdir. Bunun gibi, bu üretim araçlarını mesleki bilgileri yetenekleri ile harekete geçiren insanlar da üretim güçleri arasında yer alır (Göze, 1995: 276).

Üretim, insanın doğaya karşı savaşımıdır. İnsanlar doğaya karşı toplu halde savaşım verirler. Koşullar ne olursa olsun, üretim, daima toplumsal bir üretimdir, insanı insan yapan da toplumdur ve onu hayvanlıktan çıkaran toplumsal üretimdir (Politzer, 1994: 317).

Ancak insanlar üretimde bulunurken yalnızca doğayı etkilemekle kalmazlar aynı zamanda birbirleri üzerinde de etkili olurlar. İnsanlar ancak belirli bir biçimde işbirliği yaptıkları ve emeklerinin ürünlerini aralarında mübadele ettikleri zaman üretimde bulunurlar. Marksizm'e göre, insanlar arasındaki tüm ekonomik ilişkiler, üretim ilişkileri olarak tanımlanabilir. İş bölümünün, mübadele, alım satım koşullarının, değerlerin dağılımının doğurduğu ilişkiler hep üretim ilişkileridir. Ancak daha dar ve özel anlamda üretim ilişkileri, üretim süreci sırasında, insanlar

arasındaki bütün diğer üretim ilişkilerini belirleyen, insanlar ile üretim araçları arasındaki temel ilişkileri ifade için kullanır (Göze, 1995: 276).

Üretici güçlerin düzeyini belirleyen, üretim aletlerinin mahiyetidir. Ancak üretim ilişkilerinden daha önemli olan ise, "üretim araçlarının mülkiyeti"dir. Açıktır ki, bu araçlardan yoksun bir kimse, ancak bu araçlara sahip olanın egemenliğini kabul etmek şartıyla yaşayabilir (Politzer, 1994: 321).

Yani üretim araçlarının mülkiyet biçimi, değişik tipte üretim ilişkilerinin ortaya çıkmasına neden olur. İki tür mülkiyet biçimi vardır: kolektif mülkiyet ve özel mülkiyet. Eğer üretim araçları, toplumda bir grup insanın elinde ise, insanlar arasındaki ilişkiler iktidar ve tabiiyet biçiminde, buna karşılık eğer üretim araçları üzerinde kolektif bir mülkiyet söz konusu ise, bu durumda da insanlar arası ilişkiler karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği biçiminde gelişir. İnsanların şu ya da bu üretim ilişkisini seçmeleri ise, kendi iradelerine bağlı bir husus değildir. Bu ilişkilerin mahiyeti ve biçimi, toplumdaki üretim güçlerinin gelişme düzeyine bağlıdır. Bir feodal bey serfleri ile büyük bir kapitalist işletme kuramayacağı gibi, bir kapitalist de kölelik sistemine geri dönemez. Böylece "üretim güçleri" ve "üretim ilişkileri", toplumun üretim biçimini oluşturur (Göze, 1999: 275).

Marx böylece, "üretim güçleri"nin (üretim yöntemleri ya da teknikleri, teknoloji, insan kaynakları vs.) ve "üretim ilişkileri" (feodalizm, kapitalizm, komünizm benzeri ekonomik sistemleri tanımlayan mülkiyet biçimleri) arasındaki çelişkilerin gelişimini tasvir eder. Bir ekonomik sistem içindeki üretim ilişkileri, toplumsal sınıflar, temelde üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulundurup, onları kontrol edenlerle üretim araçlarının mülkiyeti ve kontrolünden dışlananlar arasında belli bir bölünmeyi gerektirir. Üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiler, "sınıf çatışması" biçiminde ifade edilir (West, 1998: 75).

Sınıf savaşımı, sömürülenlerle sömürenler arasındaki üretim ilişkilerinde var olan temel çelişkiyi yansıtır. Bu anlamda sınıf savaşımı, tarihin devindiricisidir

(Politzer, 1994: 345). Ya da Klasiklerin deyişiyle "bugüne kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelesinin tarihidir (Marx ve Engels, 1998: 116).

Tarih, her biri kendine has iktisadi yapısı ve sınıf sistemiyle ayırt edilen bir dizi aşamadan veya çağdan geçerek elde edilebilecektir. Marx, bu türden dört aşama tespit eder (Heywood, 2003: 157):

- Maddi kıtlığın birincil çatışma halini aldığı "ilkel komünizm" veya "kabile toplumu",
- Klasik veya eski toplumları kapsayan evre efendi ile köle arasındaki çatışmayla ayrılan "kölelik",
- Toprak sahipleri ile serfler arasındaki çatışmayla ayırt edilen "feodalizm",
- Burjuvazi ile proletarya arasındaki çatışmanın hâkim olduğu "kapitalizm."

Kapitalist düzenin üretim ilişkileri, üretim araçlarının özel mülkiyetine dayanır. Bu üretim ilişkileri başlangıçta üretim güçlerinin hızla gelişmesini sağlamıştır. Örneğin buhar ve elektriğin kullanılması ile büyük sanayi doğmuştur. İktisadi açıdan böyleyken, sosyal anlamda ise kapitalizm, kapitalist sınıf ile işçi sınıfının çelişkisine sahne olmuştur ve bu düzende sömürü ekonomik baskıya dayanır (Göze, 1995: 279).

Ayrıca Kapitalist sistem önemli ölçüde işbölümüne dayalıdır. Bu nedenle üretimin toplumsal bir niteliği bulunmaktadır. Oysa üretim sonucu yaratılan değerin önemli bir bölümü sınırlı sayıdaki özel girişimci arasında bölüşülmektedir. Bu durum ise, kapitalist toplumda önemli bir çelişki kaynağıdır ve sınıf çatışmasının da belli başlı dayanağıdır. Kapitalizmin daha teknik sorunları da mevcuttur (Saybaşılı, 1999: 65):

- Azalan kar oranları,
- Sistemin nesnel biçimde yarattığı işsizler ordusu olgusunun doğuracağı sonuçlar,

- İşçi sınıfının satın alma gücünün sınırlı olmasının yarattığı istem yetersizliği,
- Kapitalizmin dengesiz büyümesinin sonucu olarak ortaya çıkan üretim fazlası.

İlk olarak sermaye, değişken ve sabit olmak üzere, iki öğeyi içermektedir. Sabit sermaye üretim araçlarından, değişken sermaye de işçi ücretlerinden oluşmaktadır. Kapitalist girişimci, üretimini arttırabilmek için, sabit sermayesini çoğalttığı ölçüde karı da azalacaktır. Çünkü artı değeri, dolayısıyla karı, emek yaratmaktadır. Bu nedenle üretim sürecinde, sermayenin yapısında sabit sermayenin oranı işçi ücretleri aleyhine azaldıkça kar oranı da düşecektir. İkinci olarak, üretimi artırmaya yönelik sabit sermaye birikimi, toplumda işsizlik yaratacak; bu çerçevede ortaya çıkan işsizler ordusu da, bir yanda işçi ücretlerinin düşük tutulmasını sağlarken öte yandan, sınıf çatışmasını hızlandırıcı bir etki yaratacaktır. Diğer bir nokta, işçi ücretlerinin düşük tutulması, kapitalist sınıfın karını artırırken çelişkili biçimde, işçi sınıfının satın alma gücünü de düşüreceği için, üretilen mal ve hizmetlerin kara dönüştürülmesini engelleyecektir. Son olarak ise, kapitalist yapı içinde, tüketim malları üreten sanayi kesimi ile sermaye malları üreten sanayi kesiminin dengesiz büyümeleri de, toplumda bir üretim fazlası yaratacak ve bunalımı hızlandıracaktır (Saybaşılı, 1999: 66).

Marx ve Engels bu konuda şöyle diyor (Marx ve Engels, 1976: 72):

> Üretici güçlerin gelişmesinde öyle bir aşama gelir ki, bu aşamada, mevcut ilişkiler çerçevesinde ancak zararlı olabilen, artık üretici güçler haline gelen (makine kullanımı, para) üretici güçler ve dolaşım araçları doğar ve bu, bir önceki olaya bağlı olarak, kazançlarından yararlanmaksızın toplumun bütün yükünü taşıyan, toplumdan atılmış ve zorunlu olarak, bütün öteki sınıflara karşı en açık bir muhalefet durumunda bulunan bir sınıf doğar, bu sınıf toplum üyelerinin çoğunluğunun meydana getirdikleri bir sınıftır, köklü bir devrim sınıfının zorunluluğunun bilinci, komünist bir bilinç olan ve elbette ki, kendileri de bu sınıfın durumunu gösterdikleri zaman başka sınıflarda da oluşabilen bu bilinç, bu sınıfın içinden fışkırır.

Kapitalist üretim biçimi gelişirken, aynı zamanda kendi içinde de, kendini yıkacak, sosyalist üretim biçimine varacak güçleri de geliştirmektedir. İşçi sınıfı (proletarya), kapitalist sınıfın (burjuva) karşısında, sayı ve bilinç olarak

güçlenmektedir ve koşullar olgunlaştığında kapitalizmi yıkıp[18], sosyalist üretim biçimini kuracaktır. Bunu ise, üretim araçlarının özel mülkiyetine son verip, onları toplumun mülkiyetine geçirerek yapacaktır. Böylece tarihte sınıflı toplum dönemi kapanmış olacak, sınıf kavgaları sona ererek sınıfsız, devletsiz, komünist[19] topluma geçilmesinin koşulları hazırlanacaktır (Şenel, 2001: 131).

Marx, kapitalizmin yıkılmasını, hiçbir anlamda, işçilerin çabalarının asıl amacı ve nihai hedefi olarak görmez. Aksine, kapitalizmin yıkılması, proletaryanın siyasal üstünlüğünü kurması, tüm kapitali burjuvaların elinden alacak, bütün üretim araçlarını devletin elinde toplayacak ve bu güçleri olabildiğince geliştirecektir. Bu hedeflere ulaşabilmesi için ise, geçici bir zorbalık düzeni, yani “proletarya diktatörlüğü” kurulması gerekecektir (Burns, 1984: 154).

Bu sosyalist aşamada, “herkesten yeteneğine göre” katkıda bulunulması istenip, “herkese çalışmasına göre” verilecektir. Görevi komünist topluma geçiş koşullarını yaratmak olan “proletarya diktatörlüğü”nün programında şu hususlar bulunacaktır: Toprakta özel mülkiyete son, mirasa son, bankaların ve kredi kurumlarının devletleştirilmesi, devletin endüstri ve tarım işletmelerinin kurulup yönetilmesi, iletişim ve ulaştırma araçlarının devletleştirilmesi, kent ile köy yaşamı arasındaki farkın ortadan kaldırılması, üretim araçlarının devletleştirilmesi, planlı bir ekonomiyle sosyalist üretim güçlerinin geliştirilmesi, sosyalist bir kültürün ve ahlakın yerleştirilmesi (Şenel, 2001: 132).

---

[18] Böyle bir devrim, Marx’a göre, üretim güçlerinin kapitalist sistemin sınırlılıkları içinde kendi sınırlarına ulaşmış oldukları en gelişmiş kapitalist ülkelerde –örneğin, Almanya’da, Belçika’da, Fransa’da veya Britanya’da- olacaktı (Heywood, 2003: 160).

[19]Komünist toplum olgusunda West, tekrar Hegel’i işaret ediyor: Tarih bir bütün olarak, tikel düşünceler ya da dünya görüşleri arasındaki çelişkiler tarafından değil de, toplumsal sınıflar arasındaki çatışma tarafından yönetildiğinden bu sınıf çatışması anlayışı, Hegel’in Zihin Felsefesi’nin önemli bir motifini, yani “efendi ve köle” diyalektiğini materyalist bir görünüme büründürür (West, 1998: 75). Ona göre Hegel, bir öznenin başka bir özne tarafından tanınma mücadelesini, bilincin gelişimindeki önemli bir evre olarak görür. Bununlar birlikte bilinç, tanınma mücadelesi verirken, kendine hükmedilen öznenin, nesne konumuna indirgendiği ve dolayısıyla, onun bir kölenin katışıksız itaatinin tam tersine, kendi gerçek ve insani kimliğiyle tanınmayı sağlayamadığı, diyalektik bir savaşım içine girer. Hegel’in diyalektiği ahenkli bir karşılıklı tanınma ve uyum evresi, komünizmin sınıfsız toplumuna karşılık gelmektedir (West, 1998: 75, 32 no’lu dipnot).

Zamanla sosyalizmin ilk aşamasının amaçlarına ulaşılacaktır: Kafa çalışması ile kol çalışması ayrımı yavaş yavaş ortadan kaldırılacak; üretici güçler büyük çapta geliştirilecek; "kooperatif zenginliğin kaynaklarının" gürül gürül akması sağlanacak; çalışma, "yalnızca bir geçim aracı olmaktan çıkarılıp, yaşamın baş gereği" durumuna dönüştürülecektir. Bu amaçları gerçekleştirdikten sonra yerini, tarihsel evrimin en son yetkin hedefi olan komünizme bırakacaktır (Burns, 1984: 155).

Göze bu komünist evrenin iki önemli ayrı özelliği olduğunu belirtiyor: Üretim güçlerinin gelişmesi ve "herkese ihtiyacına göre" ilkesinin uygulanabilmesidir. Bunun sonucu olarak da, söz konusu dönemde devlet ortadan kalkacaktır. Üretim ve değerlerin dağılımı kendiliğinden, baskı ve zorlama olmaksızın düzenleneceğinden, devletin varlık nedeni de ortadan kalkmış olacaktır (Göze, 1995: 282).

2. Hegel Sonrası Bölünme

a. Yaşlı Hegelciler

Son anlarını yaşayan hocanın çevresinde, daha başından anlaşmazlıklarla yıpranmış bir tür "Hegelci Okul", hukukçu, liberal ve biraz Saint-Simoncu, Hegel'e çok bağlı bir dost Eduard Gans (1798-1839) tarafından kurulan "Bilimsel Eleştiri Yıllığı" adındaki kendi yayın organıyla toplanıyordu (D'Hont, 1994: 40). Bu okul, çok hızlı bir biçimde "sağ ve "sol" kısım olmak üzere ayrıldı ve yazara göre bu ayrılma Hegelcilik için büyük başarıydı. Çünkü Hegel, "Bir parti kazanan taraf olduğunu ancak iki partiye bölündüğünde gösterir" ve "bir parti içinde doğan ve onun için bir felaketmiş gibi gözüken parçalanma daha çok onun başarısını gösterir" diyordu (D'Hont, 1994: 41).

Hegel'in felsefesinde tutucu ve devrimci olmak üzere iki öğe vardı: İdealizm ve diyalektik düşünce. Şenel'e göre birbirleriyle kolaylıkla uzlaştırılamayacak bu iki öğe ayrımların çizgisini belli ediyordu: Sağ Hegelciler Hegel'in idealizmini benimseyip diyalektik yöntemini dışlarken; Sol Hegelciler, onun idealizmini eleştirip diyalektik yöntemine sahip çıkmışlardı (Şenel, 2001: 113).

"Yaşlı" Hegelciler olarak da adlandırılan sağ kanat Hegelciler, Hegel'in felsefesini, din ve felsefenin, Aydınlanmanın yıkıcı şüpheciliğinin üstesinden gelen ve inanç için yeni bir temel kuran, ileri düzeydeki bir uzlaşımı olarak yorumladılar. Hem Prusya'da III. William'ın yönetimi altındaki mevcut siyasi düzeni ve hem de onun Hegelci idealizmdeki entelektüel ifadesini, "tinin" diyalektik açılımının doruk noktası ve dolayısıyla, Mutlak'ın uğrakları olarak gördüler (West, 1998: 65).

Örneğin Philipp Konrad Marheineke (1780-1846), Hegelciliği Hıristiyan tanrıbilim terimlerine çevirmeye ve aynı zamanda Hıristiyan inancın içeriğini Hegelci bir yolda yorumlamaya çalışmıştı. Örneğin saltığı kendisinin tam bilincine Kilisede erişiyor olarak sunuyordu: Kilise onun için, Tinin kutsal üçlünün üçüncü kişi olarak yorumlanarak somut edimselleşmesiydi (Copleston, 1996: 84).

Karl Friedrich Göschel'i (1784-1866) incelediğimizde; onun, daha Hegel'in sağlığında dinin felsefeye alt güdümlü olduğunu imlemeyecek bir yolda yorumlamaya gitmiş, Hegel'in ölümünden sonra da Hegelciliğin kişisel bir Tanrı ve kişisel ölümsüzlük öğretileri ile bağdaşabilir olduğunu amaçlayan yazılar yazmıştır. Son olarak Karl Ludwig Michelet ise (1801-1893), Hegel'in kendisinin de yaptığı gibi, Hegelci üçlüyü Kutsal Üçlünün kişileri ile özdeşleştiriyor ve Hegelcilik ile Hıristiyan tanrıbilim arasında hiçbir bağdaşmazlık olmadığını göstermeye çalışıyordu (Copleston, 1996: 85).

b. Genç Hegelciler

Genç Hegelciler ise, Hegel'in eserlerini, tarihsel sürecin tamamlanmamışlığını ve diyalektik sarmalın yeni bir dönüşüme ihtiyacını öne sürerek, onu daha farklı bir biçimde yorumluyorlardı. Hem var olan politik düzenin hem de hâkim felsefe ve dinin dönüşüme uğratılması ya da yıkılması gerekiyordu. Entelektüel ve politik devrime giden yol ise, filozoflar tarafından gerçekleştirilecek kökten sosyal ve entelektüel "eleştiri" idi (West, 1998: 66).

Engels, Genç Hegelcileri, dönemin konjonktürünün nasıl yönlendirdiğini ve din konusunda eleştirel bakışı temsil eden hareketlerini anlatırken ilk olarak "siyasetin çok dikenli bir alan" olduğunu ve bu yüzden de asıl mücadelenin "din"e karşı yürütüldüğünü belirtiyor (Engels, 1999: 19). Bu yüzden Genç Hegelciler, ilk olarak, görece özgür bir tartışmanın mümkün olduğu tek alan olması nedeniyle tamamen dinsel sorunlarla ilgilenmişlerdi (McLellan, 2012: 257).

Bu açıdan, "İsa'nın Yaşamı" (1835) adlı eseriyleİncil'deki öykülerin efsanelerden ibaret olduğunu öne süren Dawid Friedrich Strauss (1808-1874) ve İncil'deki bir dizi anlatının, bizzat yazarları tarafından uydurulduğunu iddia eden Bruno Bauer ise öne çıkan ilk isimlerdendi (Engels, 1999: 19).

c. David Friedrich Strauss

Strauss, söz konusu eseriyle birlikte, bu döneme ait olan felsefeyle teolojinin uzlaştırılma çabalarına son vermişti. Ona göre, felsefeyle din arasındaki ebedi barış ve uyuma ilişkin görüş temelsizdi ve hayali uyumla ısınamayanlar ve dinin çarptmalarını-ikiyüzlülüğünü herkesten çok daha yalın teşhir etmiş araştırmacılar ise Hegelciler idi. Dahası Strauss, Hegelci din felsefesindeki, "din, insan bilincinin ürünüdür" görüşünü kabul ederken, bu kabulle birlikte doğaüstü varlıkların (Tanrısal vahiy, Kutsal Yazılar'ın doğaüstü ilhamı, Teslis, kehanet vb.) var oluşunu reddediyordu (Rosen, 2012: 162).

Strauss'un düşüncesinde, Hıristiyanlık da dahil olmak üzere tüm dinler tarihi, "fikirlerin cisimleşmesi" idi ve bu fikirler, dinsel mezheplerin bilinçsiz yaratımının ürünlerinden başka birşey değildi. Buna göre, "bakirelik öğretisi", İsa'nın aile geçmişi, hastaların iyileştirilmesi, çarmıha germe, İsa'nın dirilişi vb. şeyler, Hıristiyan mezheplerin denetimsiz hayali bilinçlerinin ürünleri olmaktan ibaretti (Rosen, 2012: 163).

d. Ludwig Michelet Feuerbach

Feuerbach'ın Marksist düşünce içerisinde kendine has bir yeri vardır. Bu literatür içinde sadece Marksizm'in kurucularının bu düşünürü tartışmak/eleştirmek

için yazdığı iki kitap vardır: İlki, Marx ve Engels'in ortak yazdığı ve materyalist tarih anlayışını geliştirdikleri "Alman İdeolojisi (Feuerbach)" (Die deutsche Ideologie", 1845-46) adlı eserdir. Burada özellikle Alman tarihçilerin düştükleri hatalar, idealizm ve materyalizm gibi konular ele alınırken Marksizm, kendi tarih anlayışını geliştirir. Feuerbach'ın materyalizmine ve özellikle din üzerine düşüncelerine ciddi eleştiriler getirilse de, bir materyalist olarak Feuerbach diğerlerinden nispeten ayrı değerlendirilir. İkinci eser ise Engels'in yazdığı "(Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu" (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" 1888) adlı eserdir. Bu eserde de, Hegel sonrası Alman entelektüellerinin üzerindeki materyalist Feuerbach etkisi kabul edilir. Ancak onun ahlak ve din ile ilgili düşünceleri eleştirilir hatta Feuerbach zaman zaman idealist olmakla bile suçlanır. Marx'ın kısa bir değerlendirmesi olan ve taslak halinde yazdığı Feuerbach Üzerine Tezler adlı eser de, Feuerbach'ın Marksistlerce nasıl bir yere sahip olduğunu gösterir niteliktedir.

Tanınmış ve o zaman için ilerici bir hukuk bilgini ve (Paul Johann Anselm von Feuerbach) kriminolojistin (Suç Bilimci) oğlu olan Feuerbach, 1823'te Heidelberg'te başladığı çalışmalarında teoloji yoluyla felsefeye yönelir. 1824'te Berlin'e taşınır ve Hegel'in konferanslarına katılır. 1825'te dinsel inancının yitirir, bir felsefi Hegelci olarak Felsefe Fakültesi'ne transfer olur ve 1828 yılında Erlangen'de derecesini tamamlar (Kamenka, 2012: 240).

Yazılarının[20] başlıkları incelendiğinde bir tanrıbilimci olduğu sonucu çıkarılmakta, kendisi de yazılarının ana temasının din ve tanrıbilim olduğunu teyit etmektedir (Copleston, 1998: 56). Dinin bir tür yabancılaşma ve insani arzuların yansıtılması olduğu tezini savunan kitabı Hıristiyanlığın Özü dünya çapında ilgi uyandırmış; Hegel ve din konusundaki eleştirileri genç Marx ve Engels'i önemli ölçüde etkilemiştir (Kamenka, 2012: 240).

[20]Das Wesen Des Christentums (Hıristiyanlığın Özü, 1841), Das Wesen Der Religion (Dinin Özü, 1845) ve Vorlesungen uber das Wesen der Religion (Dinin Özü Üzerine Dersler, 1851) (Copleston, 1998: 56).

Marksist klasiklerden üçüne adını veren bu düşünürü Engels, Ludwig Feuerbach ve Alman Felsefesinin Sonu adlı eserinin daha önsözünde Feuerbach'ın Hegel sonrası dönemde Marx ile kendi üzerinde özellikle coşkunluk dönemindeki etkilerini kabul eder. Şöyle diyor Engels (Engels, 1999: 20):

> Hegelciler arasındaki bölünme derinleşirken Feuerbach, "Hıristiyanlığın Özü" adlı kitabında materyalizmi yeniden tahta çıkarmıştır. Ona göre, doğa her türlü felsefeden bağımsız olarak vardı; o, kendimiz de doğanın ürünleri olan biz insanların, üzerinde büyüdüğümüz temeldi; doğanın ve insanların dışında hiçbir şey yoktu. Bizim dinsel muhayyilemizin yarattığı üstün varlıklar sadece, bizim kendi öz varlığımızın hayali yansımaları idi. Büyü bozulmuştu; "sistem" parçalanmış ve bir kenara atılmıştı. Bu kitap hakkında bir fikir edinebilmek için, onun özgürleştirici etkisini bizzat yaşamış olmak gerekir. Coşku herkesi sardı: Hepimiz bir anda Feuerbachçı olduk.

i. Feuerbach'ın Din Konusundaki Görüşleri

David West, Hegel'in Marksist felsefeye katkısını önemli ölçüde Feuerbach aracılığıyla yaptığını iddia ediyor. Yazara göre Feuerbach'ın felsefesinde, Hegel'in çok güçlü bir biçimde etki yapmış olduğu dini eleştiri ise, merkezi bir rol oynamaktadır (West, 1998: 66).

Şenel de Feuerbach'ın, din eleştirisi ile Marx'ın üzerinde büyük etkisi olan sol Hegelci bir düşünür olduğunu belirtiyor. Ona göre, Feuerbach'ın "tapınan insan aslında ayrımında olmadan idealleştirdiği kendisine tapınmaktadır" biçiminde özet görüşünü Marx, psikolojik olmakla eleştirecek ve dinin toplumsal kökenlerine inmeye çalışacaktır. Marx ayrıca Feuerbach'ın tanrıtanımazlığına da katılacaktır (Şenel, 2001: 114).

Feuerbach'a göre din, lafzen yanlış olsa bile, o yine de insanın ihtiyaçlarının en derinlerinde kökleşmiştir. Din, Tanrısal vahyin değil de, insanın kendisinin eseriyse eğer, bu takdirde onun istek ve özlemlerini yansıtması da gerekir. Tanrısal varlık, insan varlığından başka bir şey değildir ya da daha çok bireysel insanın sınırlılıklarından arındırılmış, kurtarılmış, nesnel hale getirilmiş insan doğasıdır. Tanrısal doğanın tüm öznitelikleri, insan doğasının öznitelikleridir. Tanrı, insanın iyilik, aşk veya güç gibi nitelikleri yoluyla anlamlandırılır, ama bu nitelikle önemli ölçüde mübalağa edilir (West, 1998: 67).

Bu açıdan yetkin ve gücü her şeye yeten bir Tanrı ile karşılaştırıldığında insan kendisini, Tanrıya devretmiş olduğu niteliklerden yoksun olarak, olumsuz terimlerle tanımlar. Onun deyişiyle, "Din Tanrı'yı sadece insanı fakirleştirmek suretiyle zenginleştirebilir". Öyleyse din, tanrısal ya da olağanüstü olana değil de, insanınkendisine ilişkin olan bilgisinin bir türü olarak yeniden yorumlanmalıdır (West, 1998: 68).

Dini inancın gerçekleştirdiği işlev, yani onun doğamıza ve talihimize olan bağımlılığımız, kaza, acı ve ölüm bağlamındaki dayanıksızlığımız karşısında, bize sunduğu teselli için de geçerlidir. Teselli, acıya anlam veren ve bizi ebedi yaşamla ödüllendirecek olan iyiliksever bir Tanrı yanılsamasına dayanır. Din, insan varoluşunun problemlerini, yalnızca yanılsama bağlamında dahi olsa, çözer (West, 1998: 68).

Feuerbach'a göre Hıristiyanlık ise, ne kurumsal düzeyde ne de uygulama düzeyinde insana yeni bir şey söz vermez, kafanın da yüreğin de gereksinimlerini karşılayamaz. Ona göre Hegel, "başlangıçta Hıristiyanlık gerekliydi ama şimdi tüm bağlarından sıyrılmıştır" diye düşünüyordu. Gerçekten tüm Hıristiyan inancı gücünü yitirmiştir. Bugün felsefe, dinin yerini almaktadır. Eski felsefe, dinin yerini tutamıyordu, felsefeydi ve din değildi. Dinin yerini tutabilmek için felsefenin felsefe olarak dinsel özellikler taşıması gerekir. "İnancın yerini inançsızlık, Kutsal Kitap'ın yerini us, dinin ve kilisenin yerini maddi yoksunluk, Hristiyan'ın yerini insan almıştır." Bundan böyle kutsal varlığın yerini insani varlık almalıdır (Timuçin, 2001: 331).

Hıristiyanlığın Özü'nde Feuerbach, insan öz-bilincinin bir yansıması olarak Tanrı ideası üzerinde yoğunlaşırken, dinin tarihsel olarak irdelendiği Dinin Özü'nde ise vurgu, dinin zemini olan doğaya bağımlılık üzerine yapılır. Çoktanrıcılıkta insanı insandan ayırt eden nitelikler, her biri kendine özgü özellik taşıyan insan biçimli tanrıların bir çokluğu biçiminde tanrılaştırılır. Tektanrıcılıkta insanları birleştiren şey, yani insan olarak insanın özü, aşkın bir alana yansıtılan ve tanrılaştırılan şeydir. Ve

tektanrıcılığın herhangi bir biçimine geçişte güçlü bir etmen doğanın yalnızca insanın fiziksel gereksinimlerine hizmet etmekle kalmadığının, aynı zamanda onun insanın özgürce önüne koyduğu amaca hizmet etmesinin de sağlanabileceğinin bilincidir. Çünkü bu yolda insan doğayı kendisi için var oluyor olarak ve böylece bir amacı somutlaştıran ve ahlaklı bir yaratıcının ürünü olan bir birlik olarak düşünmeye başlar. Ama yaratıcıyı düşünmede insan, kendi özünü yansıtır. Ve eğer Tanrı ideasından bu yansıtmadan kaynaklanan her şeyi sıyırırsak geriye elimizde yalnızca doğa kalır. Öyleyse dinin en sonunda insanın doğaya bağımlılık duygusu zemininde olmasına karşın sonsuz kişisel bir Tanrı kavramının oluşumunda en önemli etmen insanın kendi özünü yansıtmasıdır (Copleston, 1998: 58).

Feuerbach'a göre din, insanın kendinden ayrılarak ikiye bölünmesidir: İnsan tanrıyı kendisine zıt bir öz olarak karşısına alır. Tanrı insan değildir, insan da tanrı değil. Tanrı sonsuz, insan sonlu özdür; tanrı yetkindir, insan değildir; tanrı ebedidir, insan fani; tanrı kadiri mutlaktır, insan aciz; tanrı kutsaldır, insan günahkâr. Tanrı tamamen olumlu olandır; insan da tamamen olumsuz (Feuerbach, 2008: 73).Böylece özünü aşkın bir alana yansıtarak ve onu Tanrı olarak nesnelleştirerek insan kendini zavallı, sefil, günahkâr bir yaratığa indirger. Ve insan bir kez Tanrının aşkın bir alana yansıtılan kendi idealleştirilmiş özü için bir ad olduğunu anladığında, dinde içerilen kendine yabancılaşmanın üstesinden gelecektir (Copleston, 1998: 59).

Görüleceği üzere Feuerbach, eserlerinin konusunu din ve tanrıbilim koyarken, Tanrının da insan düşüncesi dışında nesnel varoluşuna inanmıyordu. O sadece, dinin gerçek imlemi ve işlevini, bir bütün olarak insan yaşamı ve düşüncesi ışığında göstermeye niyetliydi. Bu açıdan din onun için önemsiz bir fenomen, bir boş inanç değildi; tersine dinsel bilinç, genelde insan bilincinin gelişiminin bir aşamasıydı. Tanrı ise, insanın kendisi için idealinin bir yansıması idi. Bu yüzden Feuerbach'la birlikte artık tanrıbilimin (teoloji) yerini insanbilimi (antropoloji) alıyordu (Copleston, 1998: 56).

ii. Feuerbach'ın Marksist Eleştirisi

Engels, Feuerbach'ı idealist felsefenin çağdaş temsilcileri olan Alman idealistlerinin ve felsefelerinin sonu olarak görüyordu. Kuşkusuz bu açıdan Marx ile onun en fazla materyalizmine kafa yormuşlardı. Yapılan eleştiriler ise tarihsel materyalist çerçevede oluyordu. Örneğin insanın insan ile olan ilişkisinde, bir materyalist olmasına rağmen, "üretim"in ya da daha genel olarak "ekonomi"nin belirleyiciliğine vurgu yapılmaması bunların başında geliyordu. Onlara göre Feuerbach'ın "saf" materyalistlere göre, insanın da bir "duyulur nesne" olduğunu fark etmek gibi büyük bir üstünlüğü vardı (Marx ve Engels, 1976: 56).

Tarihsel materyalizm vurgusunun göze çarptığı eleştirilerinde Engels, Feuerbach'ın, tarihi, dinlerin eşlik ettiği maddi, toplumsal değişimler olarak değil de, dinsel dönüşümler olarak gördüğünü belirtiyor (Kiernan, 2012: 143). Ona göre Feuerbach, insanlığın dönemlerini sadece "dindeki değişikliklerle" birbirinden ayırıyordu. Ona göre insan kalbine kadar giden hareketler, derin tarihsel hareketlerdi. Kalp, dinin bir biçimi değildi, o dinin özü idi. Ancak Engels bunu kabul etmiyor ve ekliyor: O (Feuerbach), dini kesinlikle ortadan kaldırmak istemez, yetkinleştirmek ister. Engels'e göre, Feuerbach'ın "insanlığın dönemlerinin sadece dindeki değişikliklerle birbirinden ayrıldığı" iddiası kesinlikle yanlıştır. Diğer insanlarla ilişkide salt insani duygular hissetme olanağını, içinde hareket etmek zorunda olduğumuz, sınıfsal karşıtlık ve sınıf egemenliği üzerine kurulu toplum bugün zaten yeterince köreltmiştir. Bizim, bu duyguları bir din düzeyine yükselterek kendi kendimize daha da köreltmenin hiçbir nedeni yoktur. Aynı şekilde, özellikle Almanya'da geçerli olan tarih yazma tarzıyla, tarihteki büyük sınıf savaşımlarını anlamamız, bir de bu savaşın tarihini, Kilise tarihinin basit bir eklentisine dönüştürerek bu anlayışı kendimize büsbütün olanaksız kılmaya gerek olmadan da zaten yeterince karartılmaktadır (Engels, 1999: 37).

Marksizm'in kurucuları bu eleştirilerine ek olarak, Feuerbach'ın "insan" söz konusu olduğu zaman, insanın sahip olduğu yaşam koşullarını, insanın çalışan, emek sahibi olduğunu ve onun "soyut" bir varlık olduğundan hareket ederek "gerçek, bireysel, etten ve kemikten" insanı ancak duygu içinde tanımaya çalışarak, insan ile

insanın, üstelik idealize edilmiş sevgi ve dostluğundan başka "insani ilişkiler" tanımadığını vurgulamışlardır (Marx ve Engels, 1976: 56).

Dahası Feuerbach, güncel yaşamın koşullarının eleştirisini yapmayarak, duyulur dünyayı, onu meydana getiren bireylerin canlı ve fizik faaliyetinin toplamı olarak kavramaya erişememektedir. Sözgelimi sağlıklı insanlar yerine bir açlar, sıracalılar (güçsüzler), bitkinler, veremliler sürüsü görünce, "şeylerin üstün anlayış"ına ve "cins içinde düşünsel (ideal) olarak telafi"ye sığınmak zorunda kalmıştır. Bu yüzden de komünist materyalistin, sanayide olsun, toplumsal yapıda olsun köklü bir biçim değiştirmenin hem zorunluluğunu hem de koşulunu gördüğü yerde idealizme düşmüştür (Marx ve Engels, 1976: 57).

Son olarak ise Feuerbach, materyalist olduğu ölçüde, hiçbir zaman tarihi işe karıştırmaz ve ne kadar tarihi hesaba katarsa o kadar materyalist değildir. Feuerbach'ta tarih ve materyalizm tamamen ayrıdırlar (Marx ve Engels, 1976: 57).

Marx'ın kendi eleştirileri ise özellikle Feuerbach Üzerine Tezler adlı eserde karşımıza çıkıyor. Marx altıncı tezinde Feuerbach'ın din görüşlerinden hareketle din ve insan özü üzerine düşüncelerinin "toplumsal" yoksunluğunu eleştirir. Ona göre Feuerbach, dinsel özü, insan özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, "toplumsal ilişkiler" bütünüdür. Gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, dolayısıyla dinsel düşünüşü kendinde bir gerçeklik olarak almış ve özü ancak bir "tür" olarak, içkin, dilsiz ve çok sayıda bireyi (veya insanı) doğal biçimde birbirine bağlayan evrensellik olarak kabul etmiştir (Marx ve Engels, 1976: 26).

Yedinci tezde ise Marx, Feuerbach'ın, "dinsel duygu"nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin belirli bir toplumsal biçime ait olduğunu görmediğini eleştirmiştir (Marx ve Engels, 1976: 26).

Görüldüğü üzere Marx, Feuerbach'ın dine ilişkin eleştirisini, insanın insanlık için en yüce varlık olduğu önermesiyle sonuçlandığı şeklinde algılamış ve

bunu devrimci bir felsefe için bir başlangıç noktası olarak değerlendirmiştir. Feuerbach'ın, Hegel'in düşünceyi insanın bir özeliği değil de insanı düşüncenin bir özelliği sayışına yöneltmiği eleştiri, kuşkusuz Marx'ın "Hegel'in baş aşağı çevrilmesi" düşüncesindeki önemli etkenlerden birisi olmuştur (Kamenka, 2012: 241).

Rosen, Feuerbach'ın Marx'ın din görüşlerinde değil, Hegel'in düşüncelerinin eleştirisi noktasında etkili olduğunu iddia ediyor. Yazara göre Marx Feuerbach'ın, ortak paydası Hegel eleştirisi olan, şu üç tespitini takdir ediyordu:

- Felsefe, refleksiyona dönüştürülmüş ve geliştirilmiş dinden başka bir şey değildir ve bu da insan doğasının yabancılaşmasının başka bir formudur,
- Materyalizm ve gerçek bilim vurgusu,
- İnsanı içerisinde yaşadığı gerçekliğin yaratıcısı olarak sunması.

Ancak Rosen'e göre, Feuerbach'ın Hıristiyanlığın Özü'nde bulunan bu düşünceler, Marx için din alanında değil Hegelci sistemin eleştirisinde ve onun olumsuz yönlerinin vurgulanmasında belirgindir (Rosen, 2012: 406-407). Yazar Marx'ın din konusunda etkilendiği isim olarak ısrarla bir kişiyi savunur: Bruno Bauer.

e. Bruno Bauer

Bruno Bauer (1809-1882), özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere din sorunları, Alman ve Fransız tarihi, politika ve çeşitli toplumsal ve felsefi sorunlar üzerine düzinelerce kitap ve yüzlerce makale yazmıştır. Berlin'deki Genç Hegelcilerin saygın lideri ve bir bütün olarak Almanya'daki bu yazınsal-entelektüel hareketin liderlerinden de biridir. Bauer, birkaç yıllığına (1839-1843 arasında) Genç Hegelcilerin radikal etkinliklerinde yer almıştır. Ancak daha sonra Prusya otoritelerinin yürüttüğü eziyet, yıldırma ve sindirme politikası nedeniyle hareket çözülmeye başlar. Üniversite doçentlerinin kovulması, "Reinische Zeitung" da dâhil olmak üzere ilerici gazetelerin kapatılması, katı ve sert bir sansürün uygulanması, Alman radikal çevrelerinin protestolarını ve değişim taleplerini duyurmalarını engeller (Rosen, 2012: 125).

Bauer, kendisinden 9 yaş küçük Marx'ın da hocasıdır. Marx, Bauer'in evinin değişmez bir ziyaretçisidir ve bu Bauer'in Bonn'a transferinden sonra da devam etmiştir. Bauer öğrencisine sürekli olarak final sınavlarını ivedilikle vermesini ve doktora tezini yazmasını tavsiye eder. Rosen'e göre Bauer, Marx'ı Bonn Üniversitesi'ne çekmek istemekte, onun vereceği derslerin konularını bile planlamaya başlamıştı (Rosen, 2012: 291-292).

Yazar, Bauer'in Feuerbach ve Marx'ın katkıda bulunmasını istediği, din ve teoloji eleştirisine tahsis edilmiş ateist bir dergi hazırlığında olduğunu, Marx'ın ise Feuerbach'a olumsuz baktığını da iddia etmektedir (Rosen, 2012: 293). Bauer'in Bonn'daki görevinden uzaklaştırılmasından ötürü de dergi planı ve Marx'a bir üniversite görevi, daha sonra rafa kaldırılmıştır (Rosen, 2012: 294).

Marx'ın görüşlerinin biçimlenmesinde Bauer'in açık şekilde etkisi olmakla beraber Marx, Bauer'in teorilerini hiçbir zaman bir bütün olarak kabul etmemiştir. Aralarındaki görüş ayrılıkları ise, Berlin'deki Bauer'in hamisi olduğu "Die Freien" grubunun Kiliseye ve dine olan şiddetli saldırıları arka planı karşısında 1842'nin sonlarına doğru gün ışığına çıkar. Rheinische Zeitung'u yayıma hazırlayan Marx, çeşitli makaleleri yayımlamayı reddeder. Çünkü ona göre, din kendi başına bir konu değildir ve din eleştirisi de politik gerçeğe vurgu yapmaksızın sunacak bir yapıcı katkıyı barındırmaz. Bundan dolayı Bauer'den gazetesinin kapanmasına sebep olacak bu tavırdan vazgeçerek otoritelere karşı provokasyona kalkışan Die Freien'i desteklemesini sonlandırmasını ister ancak Bauer desteklemeye devam eder ve aralarındaki ayrılık derinleşir. Marx'ın Bauer'i eleştirdiği yazıları şiddetli ve ölçüsüz saldırılar şeklinde olurken Bauer daha ılımlı bir tavır takınır. Bauer, 1855-1856 yıllarında Londra'dayken Marx'ın sık sık ziyaretine de gider. Aralarında genelde Alman felsefesinin gelişimi, sınıf mücadelesi, politik iktisat, Almanya ve İngiltere'nin Avrupa'daki rolü gibi konuları tartışırlar. Rosen bu noktada, Bauer'in Marx'a, Hegelci felsefeyi tekrar hatırlattığını ve 1857-1858'de yazdığı Grundrisse adlı eserinde Hegel'e yenilenmiş ilgisi üzerinde etkisinin mümkün olabileceğini belirtmektedir (Rosen, 2012: 297-298).

i. Bauer Öncesi Yabancılaşma Kavramı

Batı düşünce sisteminde "yabancılaşma" (Fromm "üretkenliğin reddi" diyor) fikri, ilk kez Eski Ahit'te sözü edilen putperestlik kurumu çerçevesinde ortaya çıkar. Eski Ahit'te adı geçen peygamberlerin "putperestlik" olarak adlandırdıkları şeyin özünde, tek tanrı yerine birçok tanrıya tapma olayı değil de, tapılan putların insan elinden çıkma birer nesne olmaları yatmaktadır. Bu bakımdan putlar, insanın kendi eliyle yaptıkları nesnelere, kendi güç ve yeteneklerini aktararak, bu kendi elleriyle yarattıkları şeylere tapmaları ve onları kendilerinden üstün olarak görmeleri, yabancılaşma hadisesini örneklemektedir (Fromm, 2014: 74).

Kavramın bir diğer hikâyesi Hıristiyan teolojisindeki "ilk günah"ı işleyip cennetten kovulan insanın öyküsünden kaynaklanmaktadır. Buna göre Tanrı, insanı kendi tanrısal yaşamını paylaşabilecek ve evrenin yaratılış sürecini Tanrı'nın yanı başında seyredebilecek bir biçimde yaratmıştır ve insan özgür olabilen tek yaratıktır. Tanrı insanı, kendi özgür iradesi ile karar vererek yaratılışa; Tanrı'nın yanı başında onu özgürce severek, onun iradesini benimseyerek katılması için yaratmıştır, dolayısıyla Tanrı insanı kendi katına yükselmeye çağırmış olmaktadır (Tuğcu, 2002: 83).

Ancak insan kendisine sunulan bu nimeti geri çevirmiş ve şeytanı dinleyerek kibre kapılmış ve kovulmuştur. Böylece Tanrı'ya başkaldırarak insan, Tanrıya, Oğul'a ve Kutsal Ruh'a ve kendisiyle onlar arasındaki uyuma, dolayısıyla kendisine hem de kendi özgür iradesini kullanarak yabancılaşmıştır (Tuğcu, 2002: 84).

Ergil yabancılaşma[21] kavramının, laik felsefeye Hegel, iktisat ve siyasete ise Marx ile girdiğini belirtiyor (Ergil, 1979: 44). Bilindiği üzere Hegel, "Geist", "İde", "Tanrı" ve "Tin" kavramlarını aynı anlamda kullanmıştı. "Geist" ya da "Tanrı",

[21]Tuncar Tuğcu yabancılaşma kitabının önsözünde kavramın, Marksist düşünce içinde Batı ve Sovyet Marksizmi'nin arasındaki temel farklılığı ortaya koyma noktasında önemli olduğunu belirtiyor (Tuğcu, 2002: 13). Erich Fromm da "Marx'ın İnsan Anlayışı" adlı eserinde, yabancılaşma kavramından hareket ederek, Marx'ın insan anlayışına dikkat çekmek istiyor. 1961'de yazdığı söz konusu eserde Marx'ın hümanist yanını ortaya koyarak, zamanın Sovyet Marksizm'inin de eleştirisi amaçlanıyor.

Hıristiyan Tanrı'sından farklıydı onun için. Çünkü Hıristiyanların Tanrısı hep kendisi ile aynıdır ve değişmezdir. Oysa Hegel ontolojisi "Mutlak Geist"ın tarihidir. Tanrı elbette doğmamıştır ve ölümsüzdür; ama ne var ki bu diyalektik süreçte, yani Geist'ın başkalaştığı, kendini dışa vurarak, onun kendine yabancılaşmış durumu olan algılanabilir bu gerçek evreni yaratma sürecinde; "Geist", bir başkası olur ve bu başkası kendini, kendi olarak tanır (Tuğcu, 2002: 98).

Buna göre, Hegel'in öğretisinde "Geist" kendini geliştiren gerçektir. Ruh önceleri kendi dışında olduğuna inandığı bir dünya yaratmıştır. Ama daha sonra bu dünyanın ürünü olduğunu anlamıştır. Dünya yalnızca onun eyleminin içinde ve sonucunda vardır. Bu sürecin başlangıcında "Geist", kendini dışladığının ya da yabancılaştırdığının farkında değildir. Ancak yavaş yavaş dünyanın kendi dışında olmadığını kavramıştır. Hegel'e göre, yabancılaşma işte bu kavrayışın eksikliğinin sonucudur (Ergil, 1979: 44).

"Geist" varoluşu başlatmadan önce "teklik" durumundadır. Ancak teklik, yabancılaşmayı olanaksız kılar. Bu yüzden "Geist" ya da "Tanrı", kendini bilmek, kendine bakmak için yabancılaşmayı başlatmıştı ve yabancılaşma bu açıdan diyalektik sürecin sonucuydu. Bu sürecin hedefi ise, "Geist"ın kendini bilerek, tanıyarak yabancılaşmadan kurtulmasıdır (Tuğcu, 2002: 99).

Feuerbach ise, değinildiği üzere, yabancılaşmanın dinsel cephesiyle ilgilenir. Ona göre de din, insanın temel istek ve güçlerinin yansımasından başka bir şey değildir. Tanrıya atfedilenler aslında insanın kendi nitelikleri olduğundan insan kendisinden uzaklaşmış ve sonunda da yabancılaşmıştır (Ergil, 1979: 44).

"Hegel Felsefesinin Eleştirisine Katkı" (1839), Hıristiyanlığın Özü (1841) ve Geleceğin Felsefesinin İlkeleri (1834) gibi eserlerinde Feuerbach, doğanın Mutlak Tin'in kendine yabancılaşmış biçimi olduğu ve insanın da yabancılaşmadan kurtulma sürecindeki Mutlak Tin olduğu yolundaki Hegel'in görüşünü eleştirmiştir. Ona göre insan, kendine yabancılaşmış Tanrı değil, Tanrı kendine yabancılaşmış insandır. Dolayısıyla insan, imgesel bir yabancı ve üstün varlığı yaratıp onu kendi üzerinde bir

konuma oturttuğunda ve ona bir köle gibi boyun eğdiğinde kendinden yabancılaşmış olmaktadır. İnsanın yabancılaşmadan kurtulması, insanın bu kendisinden uzaklaştırılmış resminin, ki bu Tanrıdır, ortadan kaldırılmasında yatmaktadır (Petrovic, 2012: 622-623).

ii. Bauer'in Yabancılaşma ve Din Anlayışı

Bruno Bauer, ustasının yabancılaşma anlayışını dine uygular ve şu sonuca varır: Dini inançlar, özellikle Hıristiyanlık, insanın bilincinde bu bilince ayrı bir güç olarak karşı çıkarak, bölünme yaratır. Böylece din, kendinden yabancılaşmış öz-bilince ilişkin bir tutumdur. İşte bu bağlamda Bauer, "kendinden yabancılaşma" kavramını felsefeye kazandırmış ve sonrasında kavram Genç Hegelciler tarafından sıklıkla kullanılmıştır (Ergil, 1979: 44).

Bauer, 1840'ta, "Aziz Jean İncilinin Tarihinin Eleştirisi" ve 1841-1842'de, "Sinoptikler İncilinin Tarihinin Eleştirisi" adlı eserlerini yayımlamış ve bu eserlerde, sanat eserlerine benzer biçimde İncil yazarlarının özgün yaratısını görür ve yazarın ifadesiyle "belirtik" bir tanrıtanımazcılığa varmıştı (D'Hont, 1994: 42).

Bauer'in bahsedilen ateizmi ve "dinin" ileri bir toplum aşamasında ihtiyaç olarak ortadan kalkacağı yönündeki iddialarının arkasında "yabancılaşma" kavramına rastlıyoruz. Ona göre "dinsel birey", genel olarak yabancılaşmış insanı temsil etmekle birlikte, yabancılaşma olgusunda politik etkenin gücünden ötürü, tümden bir benzeşme de değildi (Rosen, 2012: 236).

Bauer'e göre, yabancılaşma tarih öncesi toplumun ve eski kültürlerin karakteristik özelliğidir. Yani insanlık toplumu ta başından beri egemenlik ve özgürlükten yoksun sürekli bir yabancılaşma istemi içinde var olmuştur. Din ise, insanın hem özgür özbilinçten yoksunluğu hem de kendi etkinliğinin ürünü olan nesnelere bağlılığı açısından zayıflığın simgesidir. İnsan başından itibaren dinsel bir çerçeve içerisinde yaşamakta olduğundan yabancılaşma, insan toplumunun her aşamasında, kendini açıkça göstermese de, onun yanı başındadır (Rosen, 2012: 238).

Bağımsız olma ve aynı zamanda da kendisini ve umutlarını kendisinin dışındaki bir şeye bağımlı kılma zorunluluğundan türeyen korkularından dolayı insan, içselliğine geri çekilmiş ve problemlerinin çözümünü dünyanın ve onun dünyevi kurumlarını olumsuzlayarak, beklentilerini gerçekleşmesini umamadığı dünyaya sırtını çevirmiş ve barış, güvenlik, huzur vb. umutlarını ona bağladığı dünyasal gerçekliğin ötesinde konumlanan yeni bir kavramsal dünya inşa etmiştir. Ancak özlemlerin yöneldiği aşkınsal güç, yani Tanrı ya da Tanrının oğlu, insanın göğe yükselmiş, tanrı olmuş kendisinden başkası değildir (Rosen, 2012: 241).

Bauer'in din konusunda Fransız aydınlanmacılarıyla ortak paydaları olduğu da iddia edilmekle birlikte onlardan daha geniş bir din görüşü mevcut idi. Ortak yön olarak insanın dinin kökeni hususunda, insanların kendi yaşam koşullarını kavrayacak entelektüel yetenekten yoksun oldukları düşüncesidir (Rosen, 2012: 242). Ancak mekanik materyalist Aydınlanmacıların aksine Bauer, insanları gelecekteki bir ödüle ve daha iyi bir yazgıya inanmaya iten ailevi ve kişisel felaketler korkusuna, ölüm korkusuna, sıkıntılarına, yoksulluğa da dikkat çekerek onlardan ayrılır (Rosen, 2012: 243).

Rosen'e göre Feuerbach'ın yabancılaşmaya yönelik tavrı olumsuz olmaktan ziyade eleştireldir. Onun için yabancılaşma sorunu, din görüşüyle ilgilidir ve dinin insan kendi özünü kendi içerisinde bulmadığı sürece, insan yaşamında olumlu bir rol oynar. Feuerbach, insanın kendi yazgısının yargıcı olarak kendisini görme noktasına ulaşmak ve insanın yaratıcı güçlerini gerçekleştirmek için yabancılaşmanın gerekli olduğunu iddia ederek, yabancılaşmayı Hegel gibi olumlarken (Rosen, 2012: 343-344); Marx, dinsel yabancılaşma eleştirisinde, insan yaşamındaki tüm yabancılaşma formlarının eleştirisinin, yani "dinsel eleştirinin tüm eleştirilerin öncülü" olduğunu belirterek, Bauer etkisini adeta olumlayacaktır (Rosen, 2012: 345).

B. KLASİK MARKSİZM'İN DİN ANLAYIŞI

Öncelikle Klasik Marksizm'in din ile ilgili düşünceleri bu literatür açısından düşünüldüğünde, Marx'ın bu konu üzerinde sistematik olarak en fazla gençlik döneminde kafa yorduğu, Engels'in ise, ciddi şekilde etkisinde kaldığı dinsel eğitiminden dolayı din hususunda zaman zaman düşünceler ürettiği görülmektedir (Kiernan, 2012: 144). Daha sonra da görüleceği üzere, Marksist eserler arasında "din" ile doğrudan ilgili bir eser bulmak oldukça zordur. Böylece din, bu gelenek içerisinde din sorunu, her dönemde sözü edilen ancak bir amaç olmaktan uzak bir görünüm alır.

Marksist eserler incelendiğinde dine bakışını iki ana gruba ayırmak mümkündür: "Bireysel din" ve "kurumsal din". Din ile ilgili teorik tanımlama çabalarında ele alınan "işlevsel" tanımlara benzer şekilde bireyin yaşam koşulları karşısında zayıf oluşundan dolayı bir sığınma aracı olarak "Tanrı" inancı çare addetmesi "bireysel din"; insanların mevcut toplumsal ve siyasal sistem ile ilişkilerinde karşılıklı bir etki gücüne sahip olan ve bu anlamda egemen olarak nitelendirilenlerin konumlarını muhafaza etme ve sürdürme çabasında ise dini bir araç olarak görmesi ya da kullanması ise, Marksizm'in "kurumsal din" anlayışını oluşturur. Bu doğrultuda "yanılsama" ve "yabancılaşma" kavramları ki Genç Hegelci bir etki altındadır, "bireysel din" anlayışını; "afyon", "ideoloji" ve "fani" kavramları ise, "kurumsal din" anlayışını örneklendirir.

1. Bireysel Yaklaşım: Marksist "Tanrı" Tasavvuru ve Sebepleri

a. Yanılsama Olarak "Tanrı"

Engels, Anti-Duhring (1878) adlı eserinde "Tanrı" düşüncesinin doğuşunu irdeler. Ona göre her din, insanların günlük yaşayışını egemenlik altında bulunduran dış güçlerin, onların kafalarındaki düşlemsel yansımalardan, dünyasal güçlerin, içinde dünya-üstü güçler biçimine büründükleri bir yansımadan başka birşey değildir. Tarihin başlangıçlarında bu yansımaya uğrayan ve gelişmenin devamınında çeşitli halklar arasında çok çeşitli-değişik kişileştirmelere bürünen güçler, önce doğa güçleridir. Daha sonra doğal güçlerin yanı sıra bir o denli yabancı ve başlangıçta bir

o denli açıklanmaz biçimde insanların karşısına dikilen güçler olan toplumsal güçler de işe karışır ve insanları doğa güçlerinin doğal zorunluluk görünüşlerinin tıpkısı bir doğal zorunluluk görünüşü ile egemenlikleri altına alırlar (Engels, 2008: 137).

Marx ise, ünlü "afyon" benzetmesi yaptığı eserinde (Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, 1843), insanın din ile ilgili sahip olduğu bilginin "sakatlığını" iddia eder. Ona göre her din, "henüz kendi düzeyine erişememiş" ya da "daha önce kendini yitirmiş" insanın öz-bilincidir. Yani din, insani özün düşsel gerçekleşmesidir. İnsani öz de asıl gerçekliğe sahip olmadığından din, edilgen şekilde hem de bozuk bir bilinç tarafından yaratılmış olur (Marx, 2008: 34).

Alman İdeolojisi adlı eserde ise Genç Hegelcileri anımsatan paragrafta Marksizm'in kurucuları şöyle der (Marx ve Engels, 1976: 33):

> İnsanlar şimdiye kadar, kendileri hakkında, ne oldukları ya da ne olmaları gerektiği hakkında hep yanlış fikirlere sahip olmuşlardır. İlişkilerini, Tanrı hakkındaki, normal insan hakkındaki vb. tasarımlarına uygun olarak düzenlemişlerdir. Onların beyinlerinin ürünleri olan bu tasarımlar, ulaştıkları yüksekliklerden insanları egemenlikleri altına alacak kadar yücelmişlerdir. Yaratıcılar, kendi öz yarattıklarının önünde korkuyla eğilmişlerdir.

Genç Hegelci ve Klasik Marksist düşüncenin "yanılsama" olarak "tanrı" örneğine Sigmund Freud'da (1856-1939) da rastlanır. Freud, bu yaratma ihtiyacı ve sebebini temel olarak doğanın acımasızlığında bulur. Çünkü tüm insan denetimini küçümsüyor görünen öğeler vardır: Sarsılan ve parçalanan ve tüm insan yaşamını ve yaratılarını gömen toprak; taşarak her yeri basan ve her şeyi boğan su; önüne kattığı herşeyi sürükleyen fırtına; ancak kısa bir zaman önce başka dirimli varlıkların saldırıları olduklarını öğrendiğimiz hastalıklar ve son olarak kendisine karşı şimdiye dek hiçbir ilacın bulunmadığı ve büyük bir olasılıkla hiçbir zaman bulunamayacak olan acılı ölüm bilmecesi (Freud, 2011: 24).

Tıpkı bütününde insanlık için olduğu gibi, birey için yaşam dayanılamayacak denli güçtür. Katıldığı kültür, ona bir parça yoksunluk dayatır ve kültürünün kurallarına karşın, başka insanlar ona bir parça acı verirler. Buna denetim altına alınmamış doğanın verdiği zararlar eklenir (Freud, 2011: 24). Bununla birlikte

insanın ciddi bir gözdağı altında olan öz-saygısı bir avunç özlemindedir; evren ve yaşam yılgılarından sıyırılmalıdır ve insanın hiç kuşkusuz en güçlü kılgısal çıkar tarafından güdülenen merakı da bir yanıt ister (Freud, 2011: 25).

Öte yandan büyümekte olan birey her zaman bir çocuk kalmaya belirlenmiş olduğunu, yabancı üstün güçlere karşı hiçbir zaman koruma olmaksızın yapamayacağını gördüğü zaman, bu güçleri baba imgesinin özelliklerine ödünç verir; kendine onlardan korktuğu, onları kazanmaya çalıştığı ve gene de korunmasınıonlara teslim ettiği tanrılar yaratır. Böylece baba özlemi için güdüsü insan güçsüzlüğünün sonuçlarına karşı korunma gereksinimi ile özdeştir; yetişkinin kabul etmek zorunda olduğu çaresizlik karşısında gösterdiği tepkiye-sözcüğün tam anlamıyla dinin oluşumuna- tipik özelliklerini ödünç veren çocuk çaresizliği durumundaki savunmadır (Freud, 2011: 34).

Bu doğrultudaEngels'i okuduğumuzda da benzerlik beliriverir. Ona göre, ilkel insan için doğa güçlerinin yabancı ve gizemli olmasından ötürü, insanların kişiselleştirme içgüdüsüyle tanrıları yaratır. Süreç şöyledir: Başlangıçta içlerinde yalnızca doğanın gizemli güçlerinin yansıdıkları düşlemsel kişilikler, böylece toplumsal öznitelikler kazanır, tarihsel güçlerin simgeleri durumuna gelirler. Evrimin daha da gelişmiş bir aşamasında, çok sayıdaki tanrıların tüm doğal ve toplumsal öznitelikleri, bu kez soyut insanın yansımasından başka bir şey olmayan her şeye yetenekli tek bir tanrıya geçirilir. Tarihte, çöküş durumundaki bayağı Yunan felsefesinin son ürünü olan ve dört başı bayındır cisimleşmesini Yahudilerin kendilerine özgü ulusal tanrısı Yahova'da bulunan tektanrıcılık, işte böyle doğmuştur. Bu elverişli, kullanılabilir ve her şeye uyarlanmaya yetenekli biçim altında din, insanlar o güçlerin egemenliği altında kaldıkları sürece onları yöneten, yabancı, doğal ve toplumsal güçlere göre dolaysız, yani duygusal biçim olarak varlığını sürdürebilir (Engels, 2008: 138).

Marx bu noktadan sonra, dinin bu aktif ele alınışını eleştirmenin ve "afyon" olarak görmenin ötesinde bu olgunun ortaya çıkışını, Feuerbach'tan ödünç aldığı "yanılsama" kavramını kullanarak sorgular: İnsan neden doğaüstü bir yanılsama

dünyası yaratır? Çünkü din, insan toplumundaki çarpıtılmayı yansıtır/anlatır. İnsan gerçek kendini politik, toplumsal ve ekonomik yaşamında gerçekleştiremez ve dinin yanılsama dünyasını yaratır ve mutluluğunu burada arar (Copleston, 1998: 68-69).

b. Yanılsamanın Sebebi Olarak Yabancılaşma

Görüleceği üzere Marksist düşüncede dinve tanrı kavramları, insanın kendi gücünü ve ululuğunu unutmaya başladığı, yani yabancılaştığı, anda kendi gücünü kendi dışında doğada görmeye başlaması ile doğmuştur. İnsanın kendi dışında gördüğü kendisinin idealize edilmiş hayali tanrı olmuş ve insan bu kendi yarattığı hayale tapmaya başlamıştır. Tarihsel gelişmesini tamamlayamamış, tam olgunluğa erememiş, gücünün bilincine varamamış yani "yabancılaşmış" bir toplum insanı, özlemlerini mükemmel, güçlü bir tanrı tasvirinde canlandırmıştır (Göze, 1995: 285).

"Yabancılaşma", "yanılsama" kavramının ortaya çıkışındaki "niçin" sorusunun cevabıdır. Ancak Marx'a göre insanı kendine yabancılaştıran tek olgu, Feuerbach'ın zikrettiği gibi, insanın kendini tanrı biçiminde yabancılaştırması değildi. Ona göre birçok yabancılaşma şekli vardı. Örneğin, tinsel etkinliğinin ürünlerini felsefe, sağduyu, sanat, ahlak biçiminde; ekonomik etkinliğin ürünlerini meta, para ve sermaye biçiminde; toplumsal etkinliğin ürünlerini de devlet, hukuk ve toplumsal kurumlar biçiminde çeşitli şekillerde yabancılaştırmaktaydı. Feuerbach'ın belirttiği -dinsel- yabancılaşma ise insanın bu tinsel etkinliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı (Petrovic, 2012: 623).

Üstelik bu düşünceye göre yabancılaşma, tarihin ilk dönemlerinden itibaren mevcut idi. İnsanlık tarihinin başlangıcında insan, doğanın kölesiydi. Doğaya hâkim olan yasaları anladıkça bu kölelikten kurtulmayı başarmış ve doğanın yasalarından yararlanmıştı. Ancak daha sonra, sosyal alanda kölelik doğmuş ve özel mülkiyetin gelişmesiyle sınıflara bölünmüş toplumlar ortaya çıkmış ve insanlar kendi sosyal koşullarının kölesi olmuşlardı. Kapitalizm ise bu köleliğin dolayısıyla yabancılaşmanın son haddine eriştiği düzen olarak karşımıza çıkmıştır (Göze, 1995: 283).

Böylece “yabancılaşma”, asıl kaynağını genelde toplumun –kapitalist-ekonomik biçimlenmesinde; özelde ise, bu sistemin bir sonucu olarak çalışma vasıtasıyla “emeğin yabancılaşması” sürecinde bulmaktadır (Davidov, 1997: 64).

Alman İdeolojisinde Marx, yabancılaşmayı ortaya çıkaran olguların, kapitalist sistemle beliren ve derinlik kazanan özel mülkiyet ve işbölümü olduğunu belirtir (Marx ve Engels, 1976: 63). Marx’a göre emek ya da çalışmak, insanın doğa ile olan ilişkisinin üretken bir biçimde ifade bulması, yani yepyeni bir dünyanın ve gerçek insanın yaratılması süreciyken, özel mülkiyetin ve özellikle de işbölümünün ortaya çıkmasıyla artık, insan gücünün üretken bir ifadesi olmaktan çıkar. Bu durumda emeğin ürettiği şeyler; insana, insanın iradesine ve insanın kendi seçimine bağlı olmayan nesnelere dönüşmektedir (Fromm, 2014: 78).

Çünkü emek yalnızca meta üretmez, hem kendini hem de bir meta olarak işçiyi de üretir. Yani, emeğin ürün olarak ortaya çıkan “şey”, emeğin karşısına yabancı bir şey” olarak çıkmakta ve emeğin ürünü nesnelleşmektedir (Tuğcu, 2002: 22). “Emeğin nesnelleşmesi” ya da yabancılaşması hususunda Swain’in örnekleri yerindedir. Yazar, her şeyden önce işçilerin ürettiği ürünler kendilerine değil işverene ait olduğunu belirtiyor. Ona göre, insanların çoğu hiçbir zaman maddi olarak karşılayamayacakları araba ya da elektronik araçları yapmakta ya da hiçbir zaman gelirlerinin yetmeyeceği restoranlardaki yemekleri servis etmektedir. Sonuç olarak bizim ürettiğimiz şeyler, başkalarının malları olarak son bularak, hiç bir zaman onu üretenin malı olmayacağını böylece ilan ederler (Swain, 2013: 38).

Üretmek adına işçi ne kadar kendini zorlarsa emeğin nesnelleşme süreci de o denli derinleşecektir. Emeğin bu dışsallaşması, emeğin yabancılaşması anlamına gelir ki; Marx, bu yabancılaşan emeğin proletaryayı meta durumuna getirerek onu işgücü pazarında alınıp satılan bir ürün haline getirdiğini ve yabancılaşan emeğin proletaryanın[22] karşısına, onu ezen, yoksullaştıran ve varlığı insana özünü yitirten bir

---

[22] Marx, yabancılaşmanın kapitalist sistem içinde sınıflara ayrılmış bir toplumun tamamını etkilediğini belirtmekle birlikte işçi sınıfının yabancılaşmayı işverenlerinden daha güçlü yaşadığını vurgular

yabancı güç olarak dikildiğini belirtir. Bu yabancılaşan emek, insanın tüm etkinliklerinin (manevi, toplumsal ve ekonomik), insandan kopup ayrıldıktan sonra insana yabancılaşmaktadır (Tuğcu, 2002: 123).

Böylesi insanın kendi denetiminden çıkmış bir emek ise, çalışanın kendi doğasının bir parçası olmaktan çıktığı için artık çalışan kişiye de yabancılaşmıştır. Bundan dolayı da çalışan kişi, işine istekle değil nefretle gitmekte, kendi kötü hissetmekte, öte yandan özgür fiziksel veya zihinsel enerjiler üretememekte, adeta kötürümleşmektedir (Fromm, 2014: 78).

Bu durum, mülksüzler toplumunu oluşturan, mülk ve servetin küçük bir azınlığın elinde toplandığı; toplumun da artık kendi insani türüne, doğrudan kendisine yabancılaştığı insan teklerinden oluşan bir yapıya giden yolu betimlemektedir. Artık söz konusu olan, insan toplumu değildir; ne insan türünün yeteneklerini ne de kişisel yeteneklerini yaşama geçiremeyen, yabancılaşmış yığınlardır (Tuğcu, 2002: 23). İşte bu umutsuzluk çerçevesinde, Marksist düşünce için, insanın kendinden yabancılaştığı anda kendi özelliklerini yansıttığı bir ihtiyacının, Tanrının ve dinin doğduğu ana şahit oluruz.

2. Kurumsal Yaklaşım: Marksist "Din" Tasavvuru

a. "Afyon" Benzetmesi ve Kökeni

Bilindiği üzere Marx'ın başlı başına dini konu alan bir kitabı bulunmamaktadır. Belki de bu yüzden, onun dini "afyon" olarak nitelendirmesi adeta bu boşluğu doldururcasına yorumların üzerinde yoğunlaştığı bir hal alır. Hatta kavram o kadar meşhurdur ki, sloganın kökeni ve anlamı üzerine yazılmış kitaplar vardır.[23]

Marksizm, sosyalizm, komünizm ve benzeri terimlerle din arasındaki ilişki kurmaya çalışan bütün araştırmacıların ya da yayınların ortak olarak üzerinde

---

(Swain, 2013: 22). O ayrıca, yabancılaşmanın sınıflar arasında daha derin olduğunu belirtmekle birlikte, aynı sınıf içinde de olabileceğini iddia etmektedir (Swain, 2013: 33).

[23]Reinhart Seeger: Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes: Die Religion ist Opium für das Wolk (Sloganın Kökeni ve Anlamı: Din Halkın Afyonudur), Theologische Arbeiten zur Bibel-und Geistesgeschicte, Halle, 1935 (Rosen, 2012: 310, 584 nolu dipnot).

durduğu ana temaların başında Marx'ın 26 yaşında yazdığı bir pasaj gelir ve bu pasajın da bir cümlesi olan "Din halkın afyonudur" cümlesinin nasıl anlamlandırılacağı sorunu, "Marksizm-Din" ilişkisinde neredeyse merkezi tema konumundadır (Yalçınkaya, 2003: 97).

Marx'ın din konusunda gençken kafa yorduğu veya en azından yazılarında daha çok yer verdiği ortadadır. Ancak salt bir kelimenin, "afyon" kavramının peşinden gitmektense, Marksizm'de hiç değişmeyecek olan materyalist çerçeve[24] ve doğaüstünün reddi[25],yanılsama ve kapitalist sistemin eleştirisi, yabancılaşma ve

---

[24]Bu konuda Tunçay'ın düşünceleri, bu tezin ana fikri açısından temel referanslardan birini oluşturmaktadır. Tunçay, Marx'ın günah, öbür dünya, cennet, cehennem ve ibadet gibi şeyleri kesinlikle reddederek her türlü "teizme" (yaradancılığa) karşı çıktığını ve başlangıçta önünde sonunda, hiç inkâr edemeyeceğimiz, materyalist bir felsefenin varlığına dikkat çekiyor. Bu yüzden de "madde" her şeyi öncelemektedir. Eğer, Marx'ın sözlerinde bir hikmet aranacaksa, temel farkın bu noktada yattığını ifade ediyor (aktaran Yalçınkaya, 2003: 114).

[25]Tunçay'ın ima ettiği gibi, materyalizm ile ateizmin tarihi eş değer görünümdedir: Tanrıtanımazlık tarihinde önemli rol oynamış olan Demokritos felsefesi ve onun maddeci anlayışı, tanrılara yer vermez. Ona göre insanların doğanın korkunç olaylarının etkisi altında tanrılar için yanlış bir inanç kurduklarını kabul ediliyordu (Cogniot, 1968: 83).

Demokritos'un düşüncesinde Yunan tanrıları, doğa olaylarının ya da insanın özelliklerinin kişileştirilmesidir. Örneğin Atena, insan aklının (usunun) kişileşmesidir. Halk inancının tanrıları, maddesel etkenlerin ya da giderek manevi kuvvetlerin belirtilmesidir (Cogniot, 1968: 84).

Materyalizm ve din hususunda, sözü edilmesi gereken bir diğer kişi de Thomas Hobbes'tur (1588-1679). Hobbes'un temel felsefesine göre cisimsel olmayan şeyler felsefeye konu edilmez. Bu açıdan düşünceye konu edilecek şey maddedir, cisimlerdir. Cisim düşünceden bağımsız olarak uzayın bir parçasını dolduran varlık, en, boyu, derinliği olan şeydir (Arslan, 1994: 94). Ona göre madde, yalnızca felsefenin konusu olmakla kalmaz, aynı zamanda tek "var olan"dır. Bu açıdan madde dışında var oldukları iddia edilen melek, şeytan ve hayalet gibi şeyler gerçekte yoktur (Karagözoğlu, 2006: 216).

Hobbes da kendinden önceki materyalistler gibi (Epikuros ve Lucretius) dinin kökenini, korku ve boş inanca dayandırır. Buna göre, hayali güçlere veya geleneğin aktarmış olduğu birtakım gözle görünmez kuvvetlere karşı duyulan korku, kaynağı devlet olduğu zaman "din"; kaynağı resmi olmadığı zaman ise "boş inanç" olarak adlandırılır (Lange, 1998: 241).

Hıristiyanlıkla ilgili düşüncelerinde de eleştirel bir tavır göze çarpar. Ona göre Hristiyanlığa önce Platon'un fazla zararlı olmayan düşünceleri karıştırılmıştır. Daha sonra Aristoteles'in zararlı düşünceleri eklenmiştir ki, sonunda iman kaybedilmiş ve onun yerine "tanrıbilim" geçmiştir. Bir ayağı Kutsal Kitap'ta, diğer ayağı Aristoteles'te olan bu tuhaf, topal sistem Empusa'ya (Yunan Mitolojisinde geçen bir yaratık) benzetilebilir ve o, sayısız tartışmalara ve savaşlara yol açmıştır. Bu hayaleti kovmak için en iyi çare, bireylerin inançlarına karşıt bir devlet dini kurmak, bir yandan felsefeyi doğal akıl üzerine dayandırırken, öte yandan devlet dinini bu Kutsal Kitap üzerine oturtmaktır (aktaran Lange, 1998: 237).

Hobbes' un dine karşı tutumu, onun siyaset felsefesi ile iç içedir. Siyasi iktidarla mücadele hususunda rakip olan her kesim Hobbes' tan eleştiri konusunda nasibini alır gözükmektedir. Lange'nin de tespit ettiği üzere Hobbes' un özel olarak dine karşı –olumsuz- tutumu, özellikle Kilisenin siyasal üstünlüğü ele geçirme çabaları ile birleştiği zaman daha net ortaya çıkmaktadır (Lange, 1998: 237).

Öte yandan dine karşı bu tutum konusunda, XVIII. yüzyıl Fransa'sında materyalist filozoflar din konusunda ortak bir paydaya sahiptir: Materyalizmi kullanarak dini güç duruma düşürmek (Lange, 1998: 283). Bu açıdan öne çıkan en önemli kişilerden birisi de, materyalizmin prensiplerini belirlediği ve "Materyalizmin İncil'i" olarak nitelendirilen Systeme de la Nature (Doğa Sitemi, 1770) eserinin yazarı Baron Holbach' tır. Lange'a göre "materyalizmin kendini kanıtlamasından çok tanrının

hümanist teori gibi etkenler, "afyon" dolayısıyla din konusunda belirleyiciliğini sürekli olarak korumuşlardır.[26]

Rosen, dinle ilgili Marx'ın ünlü "afyon" benzetmesinde de kavramı Bauer'den aldığını iddia etmektedir. Ona göre Bauer, dinin insanları uyuşturan ve göksel merhamet ve öte dünyanın hazları hayaliyle onların var olan gerçeklikle uzlaşmasına yardımcı olduğunu düşünüyordu. Din, onun düşüncesinde, bir rüyaya, bir yanılsamaya, alkole, bir uyku durumuna vb. benziyordu (Rosen, 2012: 243).

Yazar, iddiasını kanıtlamak için Bauer'den alıntılar yapar (aktaran Rosen, 2012: 243):

"Yeryüzünde soylu ve iyi olan her şeye yönelik yıkıcı arzusunu yerine getirdikten sonra, o (din), afyonun sarhoşluğunda, her şey değiştiği ve yenilendiği için bu dünyanın düzeninden keskin bir biçimde ayrılan bir gelecek durum resmi çizer"

"Katışıksız Hıristiyan devlet, teolojik hukukun egemen olduğu bir devlettir. Bu hukuk, afyonun sonuçlarıyla aynı olan sonuçlarıyla, insanlığın tüm kesimlerini uyuttuğu zaman gerçek güce veya daha tam olarak, mutlak güce ulaşır ve eğer bazıları arada bir uyanırsa –onlar, kelimenin tam anlamında henüz Hıristiyan olmamış ya da Hıristiyan yapıyı çoktan terk etmiş olan insanlığı dehşete düşüren suçlar işlemiş olurlar"

---

var olmadığını ispatlamaya çalıştığı" bu eserinde Holbach, İlkçağ ve Yeniçağın bütün materyalist filozoflarından daha fazla bir cesaretle dine ve tanrıya karşı savaş açmıştır (Lange, 1998: 282). Holbach, dini insanın her türlü bozulmasının başlıca kaynağı olarak görür. Tanrının varlığını kabul etmek için bir sebep olmadığını ve maddenin ta baştan beri var olageldiğini belirten filozof; Tanrı konusunda ise, zihnin kendi aracılığıyla varlığını kanıtlamaya çalıştığını ancak bu çabaların belirsiz düşünceler ürettiğini ve bu konunun ciddi ve insana yakışır bir zihin çalışması teşkil etmediğini savunur (Lange, 1998: 366).

[26] Örnek olarak fetiş kavramından yararlanılabilir. Çünkü "fetiş" kavramı, dinle ilgili söylemden kaynaklanır (Cohen, 1998: 141). Bu kavram, Marx'ın olgunluk eseri Kapital'de, dinle ilgili söylemden kaynaklık ederek ekonomiyle ilgili terimlerin anlatılması için kullanılacaktır. Bir şeyi fetiş haline getirmek (fetişleştirmek), o şeye kendi başına sahip olmadığı güçleri vermek anlamına gelir ki, biz burada kapitalist toplumun şartlarından ötürü kendine yabancılaşan insanın kendi ideal görüntüsünü verdiği Marksist tanrı ve din tasavvurunu anlıyoruz.

Ancak yazar, eserin başka bir bölümünde, dini afyonla karşılaştıran ilk kişinin Bauer olmadığını belirtiyor. Benzer bir görüş ondan önce, örneğin, dini insanları sarhoş etme sanatı olarak kavrayan Holbach tarafından (Örtüsü Kaldırılmış Hıristiyanlık, 1761) veya “insanlık şimdiye kadar dinsel sarhoş etme araçlarıyla yönetildi” diyen ve özellikle de afyona gönderme yapan Sylvain Marechal (Sylvain Marechal’in Antik ve Modern Ateistler Sözlüğü, 1800) tarafından da dile getirilmişti. Feuerbach da, en azından Hristiyanlığın Özü’nde, bu probleme neredeyse hiçbir göndermede bulunmaz ve bu olgu da Schapper’in Feuerbach’ı bu deyimin mucidi olarak sunma girişimlerine karşı belirtilebilir. Terim sadece bir defa, Pierre Bayle’da görünür ama orada da hakkı verilmez ve Bauer’in ve Marx’ın yazılarında ona atfedilen imlemden yoksundur. Ayrıca Hegel, Din Felsefesi adlı eserinde, Hint dinini bedende ve tinde acı çeken, dayanılmaz bir durum içinde olan ve bu nedenle de afyon yoluyla bir hayal dünyası ve deli keyfi yaratmaya çabalayan insanla karşılaştırır (Rosen, 2012: 309).

b. Marx’ta “Afyon” Kavramı ve Yorumlama Çabaları

Marx’ın ünlü paragrafı şöyledir: “...Din, “yaratığı bunaltan içli bir ezgi, kalbi olmayan dünyanın ruhu, halkların afyonudur. Dini, yani halkın bu aldatıcı mutluluğunu ortadan kaldırmak ise, halkın gerçek mutluluğunu istemektir. Onun durumu konusunda yanılsamalardan vazgeçmesini istemek, onun yanılsamaları gereksinen bir durumdan vazgeçmesini istemektir. Öyleyse dinin eleştirisi, tohum olarak, halesi din olan bu gözyaşları vadisinin eleştirisidir” (Marx, 2008: 35).

Marx’ın düşüncesinde dünyaya musallat olan tüm felaketlerin esas nedeni din değildir ancak o, insani olmayan toplumsal düzenlemelerin sürdürülmesine de katkıda bulunur. Dinin katkısı, insanın özüyle çelişki içinde olan bir rejime yönelik olumlu bir tavırda, devlet söz konusu olduğunda savunucularda, dinin toplumsal uçurum ve mülkiyet toplumuna verdiği ahlaksal onayda yansıtılır. Dinin varoluşu ve gelişimi, insanı, dünya içerisindeki durumu ve bu dünyanın özü için doğaüstü ve irrasyonel bir açıklamaya götüren sefil kültürel, politik ve toplumsal koşullara atfedilebilir (Rosen, 2012: 312).

Bu sözü yorumlama çabasında ilk basamak, "yanılsamaları gereksinen bir durumdan" ve "gözyaşları vadisinden" ima edilen mevcut kapitalist toplumunun şartlarının eleştirisinin amaç edinildiğidir. Bu açıdan Marx'a göre din, insanın bozuk öz bilinçliliğinin bir ifadesidir: Soyut olarak insanın değil, toplumsal insanın. Ve din insan varlığının çarpıtılmasıdır çünkü toplum çarpıtılmıştır. Bu yüzden din, burada acı çeken kitlelerin afyonu (veya ağrı kesicisi) olarak, insanın şiddetle arzuladığı ya da gereksinim duyduğu bir ikame aracıdır. İnsanı buna mecbur bırakan yaşam türünden kurtulması da, gerçek mutluluğa giden yoldur (Kiernan, 2012: 143).

Görüldüğü üzere, Marx'ın din eleştirisi, kapitalist toplumun eleştirisinden başka birşey değildir. İnsanın içinde yaşadığı somut ilişkiler, acımasızlığıyla, katlanılmaz oluşuyla, sertliğiyle insanı eziyor, sıkıştırıyor ve kişiliğini parçalıyor. İnsan, hiçbir değerinin olmadığı, alçaldığı bir metaya dönüştüğü bu ilişkiler içinde dine sığınarak kendisini manevi varlık olarak hissediyor. Dine yaslanarak insan, kapitalizmin acımasızlığı karşısında dini liman addediyor ve din, zavallı duruma düşmüş insanın bu acıya dayanabilmesini sağlayan bir "afyon" görevi görüyor. Ancak Marx, acıyı dindiren bu merhemin acının kaynağını kurutmadığını da düşünüyor (Özbek, 2012: 9).

Mardin de aynı doğrultuda yorumluyor kavramı. H.B. Acton'dan (1955) aktardığı düşüncede, Marx'ın bu kavramla birlikte dini, vicdansız bir üst sınıfın halkı uyutmak için kullandığı bir araç olarak değil de, insanların kendilerini olayların yüzeyinde tutabilmek için kullandıkları bir kendini aldatmaca durumu olarak açıklıyor (Mardin, 1997: 44).

Işıklı da, sosyalist eğilimli Monthly Review dergisinin yayın kurulunun önsözünü referans alarak yukarıdaki yorumlara katılmaktadır. Derginin yayın kurulunun yazısına göre, öncelikle Marx'ın din karşısındaki tavrını, dinsel kurumlar[27] karşısındaki tavrından ayırt etmek gerekmektedir. Marx'ın bu anlamda

[27]Işıklı'ya göre, sosyalizmin anavatanı Avrupa, Avrupa'ya egemen olan din de Hıristiyanlık olduğu için, sosyalizm ile din arasındaki ilişki, tarihsel olarak en çok sosyalizm ve Hıristiyanlık ilişkisi olarak somutlaşmıştır (Işıklı, 1997: 238).Ayrıca Garaudy'ye göre, Marx tarafından, 19. yüzyıl ortalarında, Katolik dininin tenkidi tamamıyla yerindedir. Çünkü o dönemde Avrupa'da Kutsal İttifak egemendi. Katolik Kilisesi ile çeşitli Avrupa ülkelerinin hükümdarlarının aralarında kurulan bu ittifakın amacı,

dine karşı tavrı, afyon kavramından hareketle, anlayış ve sempati yüklüdür. Marx'ın "halkın afyonu" olarak gördüğü din, kabulü imkânsız koşulların ve değiştirilmesi gereken dünyanın varlığını göstermektedir (Işıklı, 1997: 243-244).

c. İdeoloji Olarak Din

Şerif Mardin, Marx'ın ideolojiye bağladığı anlamları üçe ayırıyordu (Mardin, 1982: 36):

- Çıkarlarını paylaştığı grubun etkisi altında iş görmek,
- Toplum dinamiğinin insanın içinde gömülü bulunduğu günlük hayatın "maddi" unsurlarıyla izah edilmemesi,
- Tarihsel bakımdan sınırlı olan bir Weltanschaung'u (dünya görüşü) her zaman için geçerli saymak.

Mardin'in[28] belirttiği bu özelliklerden ilki, insanın içinde bulunduğu grubun ihtiyaç ve tutkularını veya çıkarlarını yansıtan değerlerle ortaya çıktığını ve hakikati de bu değerlerle yoğurduğunu anlatır. Bu yüzden de insan, içinde gömülü bulunduğu grubun değerlerinin dışına düşen toplum unsurlarını algılayamayarak, "yanlı" bir algılama içine girer (Mardin, 1982: 33-34).

İkincisi, hakikati görmeyi engelleyen tarihi maddeci görüş noksanlığına ve bu eksiklikten ötürü toplumdaki çelişkilerin üstünü örten egemen düşüncelerin –o dönemdeki- egemen sınıfların görüşleri olduğuna işaret eder. Üçüncü özellik ise, söz konusu egemen düşüncelerin tahakkümünü devam ettirmek amacıyla kullanılan ögeler konusunda dikkatimizi çekmelidir: Edebiyat, ahlak, sanat, bilim, felsefe ve din

---

halk kitleleri üzerindeki baskı ve sömürüyü sürdürmek, halkın özgürlük ve sosyal adalet doğrultusundaki taleplerini acımasızca bastırmaktı. Halkın, hükümdarlara ve Kilise'ye boyun eğmesi için gerekli olan öğretiyi benimsetme görevini üstlenmiş olan Katolik dini de bu ittifakın elinde etkin bir ideolojik baskı aracına dönüştürülmüştü (aktaran Işıklı, 1996: 150).Son olarak Cemil Meriç de, Marksizm'in "Hıristiyan" dinine yönelik olan bu eleştirilerini yerinde bulurcasına şöyle der (Meriç, 1974: 177): "Din, Avrupa için bir afyondur"

[28] Yazar ayrıca, din ve ideoloji bağlamında, din kavramını ideolojinin bir türü olarak ele almaktadır. Buna göre "sert ideoloji", sistematik bir biçimde işlenmiş, temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, muhtevası kuvvetli bir yapıdır. "Yumuşak ideoloji" ise, kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel sistemlerini karşılamaktadır (Mardin, 1997: 14). Bu sınıflandırmayı izlediğimizde din, bir "yumuşak" ideoloji konumundadır. Marksist yaklaşımın, olumsuz da olsa, diğer üstyapı kurumlarının yanında dini bu pencereden görebileceğini iddia edebiliriz.

gibi üstyapı kurumlarının egemen düşünceyi hakim kılma çabası, artık Klasik Markizm'de didin kurumsal yönüne işaret etmektedir.

İlk olarak Marx'ın genç döneminde yazdıkları, genellikle Genç Hegelciler ile ters düştüğü ve onları eleştirdiği metinlerden oluşuyordu. Genç Hegelcilerin eleştirildikleri konuların başında ise; genç zamanlarında "afyon"a benzettiği, doktora tezinde saldırdığı, din olgusu geliyordu. Marx ve Engels'e göre, Strauss'tan Stirner'a kadar -Genç Hegelciler tarafından yapılan- bütün Alman felsefi eleştirisi "dinsel tasarımlar" ile sınırlı kalmıştı. Çünkü gerçek dinden ve hatta tanrıbilimden (teoloji) yola çıkılmıştı. Gelinen nokta ise, metafizik, siyasal, hukuki, ahlaki ve diğer alanlardaki tasarımların da dinsel tasarımlar alanına bağlanması idi. Dolayısıyla bu alanlardaki bilincin de dinsel bir bilinç olduğu ve siyasal, hukuki ve ahlaki insanın da "dinsel insan" olduğu sonucuna varılıyordu. Dinin egemenliğinin bu şekilde postulat (ön doğru) olarak alınması ise, yavaş yavaş her başat ilişkinin dinsel ilişki olduğu anlamına geliyordu. Bu açıdan Genç ve Yaşlı Hegelciler dinin egemenliği konusunda uyuşurlarken aralarında tek fark vardı: Yaşlı Hegelcilerin ululadığı din ile Genç Hegelciler mücadele ediyorlardı (Marx ve Engels, 1976: 39).

Genç Hegelciler, "din" konusunu, Hıristiyanlık örneğindeki gibi, sadece yorumluyorlardı ancak bir olguyu yorumlamak (farklı olsa bile) onu kabul etmek demek idi. Bu yüzden de yaptıkları eleştiriler, dinsel tarihe ve Hıristiyanlık hakkında bazı açıklamalar getirmekten ibaretti. Marx, dinin başat bir kavram olarak ele alınmasına tahammül edemiyordu ve felsefecilerin, kendi eleştirileri ile kendi "öz maddi" ortamları arasındaki bağın ne olduğu sorusunu kendilerine sormadıklarından yakınıyordu (Marx ve Engels, 1976: 40).

Engels'in yazıları da bu tarihi maddeci çerçevenin yoksunluğunu gidermeye yöneliktir. Çünkü Marksizm'in kurucularına göre, Genç Hegelcilerin yaptığı gibi, Hıristyanlık'ın ve diğer tüm dinlerin sahtekârlar tarafından kurulmuş düzenler olduğunu düşünmek önemli ve yeterli değildi. Çünkü "1800 yıl uygar insanlığın en büyük kısmını egemenliği altında tutmuş ve Roma dünyasını boyunduruğu altına almış bir dinin", sahtekârlar tarafından kurulduğunu söylemek, bu dini ortadan

kaldırmaya yetmemiştir. Bu dini ortadan kaldıracak yöntem ise, onun doğduğu ve egemen din haline geldiği zamanın tarihsel koşullarından hareketle kökeni ve gelişiminin açıklanmasıdır (Engels, 2008: 179).

Bauer'in ölümü sonrası ele aldığı "Bruno Bauer ve Erken Hıristiyanlık, (1882)" adlı yazısında Engels, Marksizm'in tarihi maddeci duruşuna uygun olarak söz konusu bu dini tarihi koşullar çerçevesinden sunmaya çalışır. Ona göre, Roma istilasıyla birlikte boyunduruk altına alınan bütün ülkelerde önce doğrudan eski siyasal yapı sonra da dolaylı şekilde eski toplumsal yaşam şartları parçalanmıştır. Buna göre ilk olarak, eski kastlar bölümünün yerini "Romalı yurttaş" ve "yurttaş olmayan" ayrılığı baş göstermiş; ikinci olarak imparatorluk hazinesi için –giderek artan oranlarda- vergi konulmuş; son olarak ise adalet, her yerde Roma hukuku gereğince Romalı yargıçlar tarafından yerine getirilmeye başlanmıştı. Daha sonra toplum birbiriyle uyumsuz öğelerden ve ulusal topluluklardan oluşan üç sınıfa bölünmüştü: Çoğu azadedilmiş köle, büyük toprak sahipleri (veya tefeci zenginler), eyaletlerde kendi kendilerine bırakılan özgür proleterler ve köleler. Bunlardan ilk ikisi kölelerin efendisine karşı olduğu kadar devlet (imparator) karşısında hak sahibiydiler. Öyle ki Tiberius'tan Neron'a kadar, zengin Romalıları servetlerine el koymak için ölüme mahkûm etmek adeta bir kural olmuştu (Engels, 2008: 183).

Az sayıdaki Roma soyluları, sürgünlerin de etkisiyle tükenmek durumunda kalırken, zenginler hayatından son derece memnun idi. Proleterler ise, eyaletlerde hem çalışmak zorundaydılar hem de kölelerin çalışma rekabetiyle uğraşmak zorundaydılar. Onların yanında hala köylü, özgür toprak sahipleri ya da borç yüzünden büyük toprak sahiplerine çalışan yarı-köle insanlar vardı. Bu sınıf, toplumsal altüst oluştan en az etkilenen, dinsel altüst oluşa da en uzun direnci gösteren sınıf olmuştu (Engels, 2008: 184).

Engels'e göre Roma İmparatorluğu, halkların siyasal ve toplumsal özelliklerini yıkarak, onların özel dinlerini de yıkmaya kendini adamıştı. Antik Çağ'ın bütün dinleri, her halkın toplumsal ve siyasal durumundan doğmuş ve onlara sımsıkı bağlı olan aşiretlerin ve daha sonra ulusların doğal dinleriydiler. Temeller bir

kez yıkılıp, geleneksel toplumsal biçimler ve siyasal örgütlenme sallanınca, bu kurumlarla birleşmiş olan dinin çökmesi kendiliğinden oluvermişti. Şimdi Roma'da kendini gösteren şey de, Roma'ya kölece bağlılık ve özgür ve/ya özgür olmaktan gurur duyan insanların yerine boyun eğmiş uyruklar ve bencil dolandırıcıların konulması idi (Engels, 2008: 186).

Roma'nın içindeki bu toplumsal koşulları eleştirdikten sonra Engels şöyle der: "Bütün sınıflar içinde, maddi bir kurtuluştan umutlarını kesen, bunun karşılığında manevi bir kurtuluş yani onları umutsuzluktan koruyabilecek bilinç alanında bir teselli arayan belirli bir sayıda insan bulunması gerekiyordu." Halk bilincinin geleceği olmadığından Stoa felsefesi de Epiküros Okulu da bu teselliyi sağlayamazdı. Üstelik bu aranan teselli, yitirilmiş felsefenin değil yitirilmiş dinin yerini almalıydı. İşte bu toplumsal ve siyasal çözülme durumundadır ki, daha önceki bütün dinlere kesin olarak karşı çıkan Hıristiyanlık ortaya çıkmıştır. Engels ayrıca, dış dünyadan iç dünyaya doğru kaçışı simgeleyen bu teselli arayışında olanların çoğunluğunu kölelerin oluşturduğunu belirtiyor (Engels, 2008: 186).

Engels daha sonra Almanya'daki 1524-1525 Köylü Savaşı (1850) adlı eserinde ise, devrimci bir kriz anında siyaset ve dinin nasıl etkileşim içinde olduklarını ayrıntısıyla tartışır (Kiernan, 2012: 144).Engels'e göre, Alman ideolojisi (Alman ideologları), ortaçağ savaşımları içinde, zorlu tanrıbilimsel çekişmelerden başka bir şey gör(e)memektedir. Oysaki 16. Yüzyıldaki din savaşları, o çağda dinsel bir nitelik taşısa da çeşitli sınıfların çıkar, gereksinim ve istemleri doğrultusunda ortaya çıkmıştı (Engels, 2008: 91).

Ortaçağ'da politika, hukuk ve diğer bilimler, rahiplerin elleri arasında kaldığından, hâkim siyasal düzen olan feodaliteye karşı eleştiriler de doğal olarak din zemininde vücut buluyordu. Engels'e göre feodalizme karşı devrimci muhalefet, tüm ortaçağ boyunca, kimi zaman mistik, kimi zaman silahlı çatışma ve kimi zaman da mezhep sapkınlığıyla gösteriyordu ki, bu son tepki çeşidine Münzer de çok şey borçluydu (Engels, 2008: 92).

Engels burada iki tür mezhep sapkınlığı arasında ayrıma gider: Kentsel mezhep sapkınlığı ve köysel (yerel) mezhep sapkınlığı. Kentsel mezhep sapkınlığı, kentlilerce savunulan ve esas olarak rahiplere dolayısıyla zenginliklere ve siyasal konuma saldıran bir özellik sergiliyordu. Kilisenin ilk düzeninin kurulması ve salt din adamları zümresinin ortadan kaldırılması gibi amaçları vardı. Yani burjuvazinin şimdi "ucuz hükümet" isteği, ortaçağda da kentliler için "ucuz kilise" ile örtüşüyordu (Engels, 2008: 93).

Köylü ve halk takımı gereksinimlerini savunan köysel (yerel) mezhep sapkınlığı ise, kentsel istekleri kapsamakla birlikte, ilkel Hıristiyanlığın eşitlik koşullarının yeniden topluluk üyeleri arasında yeniden kurulmasını ve uygar toplum için kural olarak tanınmalarını kapsayarak kentsel mezhep sapkınlığını aşıyordu. Burada "uygar toplum" kavramını ise, insanların Tanrı karşısındaki eşitliğinden, servet zenginliğine varacak bir eşitlik paydası anlamında kullanıyorlardı (Engels, 2008: 94).

Ulusun bölünmüş bulunduğu üç büyük kamptan birincisi, tutucu-Katolik kamp, kurulu düzenin sürdürülmesinde çıkarı bulunan tüm öğeleri (imparatorluk iktidarı, papaz sınıfı ve laik prenslerin bir bölümünü, zengin soyluluğu, büyük din görevlileri) ve kentler ayrıcalıklarını bir araya getirirken, Lutherci-ılıman burjuva reform partisi, varlıklı muhalefet öğelerini, küçük soyluluk yığınını, burjuvaziyi ve hatta laik prenslerin, kilise mallarının zoralımı ile zenginleşmeyi uman ve imparatorluk karşısında daha büyük bir bağımsızlık kazanmak için fırsattan yararlanmak isteyen bir bölümünü bir araya getiriyordu. Son olarak ise, köylüler ve halktan kimseler de, istemleri ve öğretileri en açık biçimde dile getirilen devrimci bir parti oluşturuyorlardı. Engels, köysel mezhep sapkınlığının bu komünist çınlamalarının ise Münzer'de olduğunu iddia ediyor (Engels, 2008: 96).

Engels, Luther'in ayaklanmasını, halkçı-köylü bir ayaklanma, bir mezhep sapkınlığı olarak görmez. Çünkü köylüler ve halktan kimseler, Luther'in rahiplere karşı savaşım çağrılarında, Hıristiyan özgürlüğü üzerindeki vaazlarında, ayaklanma işretleri görürken; ılıman burjuvalar ile küçük soyluluğun geniş bir bölümü de

Luther'in yanında yer almışlardı. Bu yüzden köylü ve halk kesimleri, tüm zorbaların hesabını sorma gününün geldiğine inanırken; diğerleri, yalnızca rahiplerin egemenliğine, Roma karşısındaki bağımsızlığa ve Katolik hiyerarşiye son vermenin ve kilise mallarının zoralımı sayesinde zenginleşmek istiyorlardı. Luther de sonradan hareketin halk öğelerine ihanet ederek, burjuvazi ve prenslerin partisine katılmıştı (Engels, 2008: 97). Daha sonra Almanya'da Köylü Savaşı başladığında ise, burjuvalar, prensler, soyluluk ve papazlar sınıfı, Luther ve papa "yağmacı ve kıyıcı köylü çeteleri"ne karşı birleştiler (Engels, 2008: 100).

Engels, burjuva reformcusu Luther'in karşısına halk devrimcisi Münzer'i koyar. Ona göre Münzer, Hristiyan biçimler altında tanrıtanımaz bir öğretinin savunuculuğunu yapıyordu. Kutsal Kitabı, biricik ve yanılmaz olarak kabul etmiyordu. Ona göre bu özelliklere sahip olan şey akıl idi. Akla karşı Kutsal Kitabı çıkarmak demek, özü sözle öldürmek demekti. Çünkü, Kutsal Kitabın sözünü ettiği Kutsal Ruh, bizim dışımızda yoktur. Kutsal Ruh, aklın ta kendisidir. İman, aklın insanda ete kemiğe bürünmesinden başka bir şey değildir ve bu nedenle Hristiyan olmayanlar da iman sahibi olabilir. Bu iman, canlı duruma gelmiş bu akıl sayesinde, insan tanrısallaşıp kutsallaşır. Bu nedenle cennet, öbür dünyada olan bir şey değildir; onu kendi yaşamımızda aramak gerekir ve iman sahiplerinin görevi de bu cenneti, Tanrının bu krallığını yeryüzünde kurmaktan başka bir şey değildir. Nasıl ki öte dünyada cennet yoksa cehennem ve sürekli cehennem azabı da yoktur. Aynı zamanda, insanların kötü içgüdü ve kötü isteklerinden başka bir şeytan da yoktur (Engels, 2008: 104).

Münzer'in teolojisi ne kadar tanrıtanımaz, ateistse; siyasal öğretisi de o kadar devrimci ve komünisttir Engels'e göre. Münzer'in toplumsal programı; kilisenin kaynağına dönen Tanrı krallığının kurulması için bu yeni kilise ile çelişik durumda bulunan tüm kurumların ortadan kaldırılması gerekiyordu. Münzer'e göre Tanrı krallığı, hiçbir sınıf ayrılığının, hiçbir özel mülk, toplum üyelerine karşı çıkan hiçbir yabancı, özerk devlet iktidarının bulunmadığı bir toplumdan başka bir şey değildi. Tüm çalışmalar ve mallar ortaklaşa olmalı ve büsbütün bir eşitlik hüküm sürmeliydi. Bu programı gerçekleştirmek için de, yalnızca Almanya'da değil,

Hıristiyanlık dünyasının tümünde bir dernek kurulmalıydı. Prensler ve soylular da bu derneğe çağırılacaktı, reddederlerse dernek ilk fırsatta onları ya devirecek ya da öldürecekti (Engels, 2008: 105).

Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi adlı eserinde, 1600'lerin sonunu anlatırken, egemen sınıfların altsınıfları zapturapt altında tutmak için dini basit bir yöntem olarak ifade etmekteydi (Engels, 1999: 60). Engels'in Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm adlı eseri ise, tam anlamıyla dinin bir üstyapı kurumu yani ideoloji olarak görüldüğü bir metindir. Yazar, bu eserinde İngiliz burjuvazisinin, halkın nelere muktedir olduğunu tarihte yaşadıklarıyla kavradığını belirtiyor. Bu tecrübelerin sonucunda ise, burjuvazi istemeyerek de olsa iktidarı işçilerle paylaşmıştı. Hatta İngiliz burjuvazisine göre işçi sınıfı, Hıristiyanlaştırılmalıydı (Engels, 2008: 286).

Daha sonra ise halkı ahlaki araçlarla kontrol altında tutmanın her zamankinden daha fazla önemli olduğunu; dinin, kitleleri kontrol altında tutmanın ilk ve en önemli aracı olduğunu savunuyor. Bu konuda Napolyon'u hatırlatıyor. Bir ateist ve Fransız burjuvazisinin siyasi temsilcisi olan "Napolyon'un ilk işi dinsizliği yasaklamaktı" diyor. Ona göre din, "halk" için muhafaza edilmeliydi (Özbek, 2011: 8).Engels, bu eserinin sunuşunda yazdığı "Halk İçin Bir Din Gerek" başlığıyla, dinin ideoloji olarak görüldüğü Marksist düşünceyi adeta tek başına özetlemektedir (Engels, 2008: 290).

d. "Fani" Bir Olgu Olarak Din

Klasik Marksistler, Hıristiyanlık'ın ve diğer tüm dinlerin sahtekârlar tarafından kurulmuş düzenler olduğunu düşünmenin önemli ve yeterli olmadığını belirtiyorlardı. Engels, tarihi maddeci tavırla, dini ortaya çıkaran koşulları ortaya çıkarırken aynı zamanda onun ortadan kalkma şartlarını da belirtmiş oluyor.

Engels'in yukarıda örnek verdiği tarihi olaylarda da öne çıkan sonuç şudur: Din eleştirisi, herşeyden önce politik ve toplumsal eleştiridir. Din eleştirisi eğer

politik ve toplumsal eleştiriden koparılırsa pek değeri yoktur, çünkü etkiye saldırırken nedeni göz ardı edilmiş olur (Copleston, 1998: 69).

Bu şekilde yapılacak bir din eleştirisi, insanın yanılsamadan kurtulmuş ve akıl çağına gelmiş bir insan olarak kendi gerçekliğini düşünmesi, kendi gerçekliğini etkilemesi, onu biçimlendirmesi için, kendi çevresinde, yani gerçek güneşinin çevresinde dönmesi için insanı yanılsamadan kurtarır (Marx, 2008: 35).

Marx'a göre, insanın kendine yabancılaşmasının kutsal biçimi bir kez açığa çıkarıldıktan sonra kutsal olmayan kendine yabancılaşmanın maskesini indirmek tarihin hizmetinde olan felsefenin doğrudan görevidir. Böylece cennetin eleştirisi yeryüzünün, dinin eleştirisi hukukun, tanrıbilimin eleştirisi politikanın eleştirisine dönüşür (Marx, 2008: 36).

Engels'e göre ise, toplumsal güçleri toplumun egemenliği altına almak için, toplumsal bir "eylem" gerekir. Bu eylem yerine getirildiği, toplum tüm üretim araçları üzerine el konması ve planlı bir biçimde kullanılması aracılığıyla, kendini ve bütün üyelerini şimdilik kendileri tarafından üretilmiş ama karşılarına ezici bir yabancı güç olarak dikilen bu üretim araçlarının onları egemenliği altında tuttuğu kölelikten kurtardığı zaman, dinde yansıyan son yabancı güç ortadan kalkacak ve artık yansıtacak hiçbir şey bulunmaması nedeniyle, dinsel yansısının kendisi de ortadan kalkacaktır (Engels, 2008: 139).

Marx'ın din eleştirisi ve onun fani bir olgu olması ile ilgili referansını "Feuerbach Üzerine Tezler"de (1845) buluyoruz. Dördüncü tezde Marx, Feuerbach'ın, dinsel kendine yabancılaşma olgusundan hareketle, dünyayı, dinsel ve gerçek dünya olmak üzere ikiye ayırdığını ve buradan hareketle çabasının dinsel dünyayı cismani temeline oturtmaktan ibaret olduğunu belirtir. Ancak Marx'a göre Feuerbach, din hususunda asıl yapılması gerekeni görmez. Cismani temelin, kendinden koparak, özerk bir krallık gibi bulutlara yerleşmesi olgusu ancak bu cismani temelin içsel çekişmesi ve iç çelişkisiyle açıklanabilir. Bu yüzden ilkin kendi

çelişkisi içinde anlaşılmalı ve daha sonra bu çelişkinin kaldırılmasıyla pratik içinde devrimcileştirilmelidir (Marx ve Engels, 1976: 25).

Ancak Marx için yabancılaşmanın eleştirilmesi kendi içinde bir amaç değildir. Zaten Genç Hegelcileri de bu yüzden eleştirmiyor muydu? Onun amacı, dünyayı yorumlamak değil, onu değiştirmek değil miydi? Bu yüzden onun başlıca amacı, radikal bir devrimin ve "insanın yeniden bütünlenmesi, kendine dönmesi, insanın kendine yabancılaşmasının ortadan kaldırılması, özel mülkiyetin, insani kendine yabancılaşmanın pozitif yok edilişi ve böylece insan doğasının insan ile ve insan için gerçek edimini sağlamak" olarak anlaşılan komünizmin gerçekleştirilmesinin[29] yolunu hazırlamaktı (Petrovic, 2012: 623).

Çünkü komünizmin son aşamasında sınıfsız bir toplum düzeni içinde tüm yozlaşmalardan arınmış olarak insan, doğa ve toplum güçlerine hâkim olacak ve gerçek anlamda özgür olabilecektir (Göze, 1995: 288).

Ve artık bu "gözyaşı vadisinin" kapitalizmin yıkılması ve komünist topluma giden yollar açıldığında, egemen bir sınıf dolayısıyla da bu egemenliğin elementlerinden biri olan dine ihtiyaç kalmayacaktır. Diğer taraftan bu ileri toplumsal aşamaya yani komünzime geçildiğinde, kendi bilincine varan insan da, Tanrıya ve dine ihtiyaç duymayacak mıdır sorusunu sorduğumuzda da, Rosen sorumuzu olumlu şekilde yanıtlayacaktır (Rosen, 2012: 312): İnsanın özünün gerçeklik içinde gerçekleşmesi, özlemlerinin ve niteliklerinin öte dünyada gerçekleşmesine dair yanılsamaya insanın ihtiyaç duymadığı, yani insanın özgür olduğu ve özünü gerçekleştirmesini sağlayan bir toplumda (yani komünist toplumda) din ortadan kalkacaktır.

[29]Ki Marx bu görevi proletaryaya verir: Bu devrimci sınıf, insanı insanlığından yoksun bırakan koşulların ve nedenlerin bilicine vardıkça, onları etkilemeye ve giderek ortadan kaldırmaya çalışacaktır (Göze, 1995: 285). Mardin bu noktada Marx'ı sorguluyor (Mardin, 1982: 38): Proletarya bu ayrıcalığı nereden alıyor diyor ama Marx'ın yazılarında cevap bulmanın müşküllüğünden bahsediyor ancak ekliyor: Bu cevabı sistematize eden ve açık olarak veren kişi Georgy Lukacs'tır. Lukacs'a göre, "belli bir grup mevcut sosyal sistemi muhafaza etmeye yönelmişse, mevcut düzenin değişmesi ihtiyacını hissetmiyor ve istemiyorsa, o zaman daima yanlış bilinç halkası içine hapsolmuş kalacaktır. Fakat birisi mevcut düzeni beğenmemeye başlarsa o zaman o kısır döngünün içinden çıkmak imkânı belirmiş olur. Mevcut düzeni değiştirebilecek olan sınıf ise işçi sınıfıdır" (aktaran Türk, 2007: 112).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARX SONRASI MARKSİZM VE DİN

A. ORTODOKS MARKSİZM VE DİN ANLAYIŞI: EYLEM VE ANTİ-KLERİKALİZM

Hıristiyanlık tarihinde Hz. İsa'nın kişiliği üzerindeki tanrı-insan tartışmalarının yaşandığı toplantılara "konsil" adı verilmekte idi. İsa'nın ölümünden günümüze kadar gelen[30] ve sayısı 21 olan konsiller, Hıristiyan mezheplerin sınıflandırılmasında belirleyicidir. Örneğin Katolikler, bütün konsilleri kabul etmekte, Protestanlar Reform'a kadar olanları, Ortodokslar ise, ilk yedi konsile inanmaktadır.

Hıristiyanlıkta Protestanlık ve Ortodoksluk, Katolik Kilisesi'ine bağlı olmayı reddederek ortaya çıkmıştı. Bu ayrılığı belirginleştirmek adına Protestanlar "protesto" kavramından hareket ederek mezheplerinin adını kurdular. Onlardan önce ise Ortodokslar, Katoliklikten kendini ayrırken, Katolikliğin artık aslından saptığını iddia ederek, "gerçek imanı muhafaza eden" anlamında "Ortodoks" adını almıştı. Marksist gelenekte ise "ortodoks" teriminin geçmişi I. Dünya Savaşı sonrası gelişmelerden kaynaklanır.

Bu konuda Oral Sander'in, I. Dünya Savaşı'nın sonuçlarını belirtirken "toplumsal sonuçlar" bölümünde ele aldığı olgular aydınlatıcı bilgi verecektir. Yazara göre, bu savaştaki kitle seferberliği ve kitle halinde ölüm, milyonlarca insanı öldürmenin doğurduğu acı, savaş çabasının yarattığı büyük baskılar, zaferdeki mutluluğun, mağlubiyette ise üzüntünün paylaşılması, Avrupa insanının kafasını; ulusçu bir gurur ve yurtsever bir heyecanla doldurmuştu. Her ülkede düşman, adi, vicdansız ve kötü olarak damgalanmıştı. Başlangıçta da milliyetçiliğin sosyalizmden daha güçlü bir akım olduğu görüldü ve sayıları az olan aşırı devrimcilerin dışında, tüm dünya işçilerinin ekonomik zincirlerinden başka kaybedecekleri şey olmadığı ve

---

[30] İlk konsil, I. İznik Konsili (325) olurken son konsil ise, II. Vatikan Konsili (1962-1965) olmuştur (Erbaş, 2004: 76).

savaşların da kapitalist sınıfın savaşı olduğu Marksist tez bırakıldı. 1914'te her ülkede parlamenter sosyalist partiler, ulusal hükümetlerini destekleyerek, savaş harcamaları için olumlu oy kullandılar. Son yılı ve Almanya ve Rusya dışarıda tutulursa, hükümetlerin savaş çabası grev ve pasifist sabotajlarla engellenmedi. Kısaca sosyalizm, ulusal sosyalizme[31] dönüştü. Dahası Rusya'da 1917 yılında devrimcilerin zaferi, sosyalist düşünce ve uygulamanın arasındaki ayrılığı keskinleştirdi. Parlamenter sosyalistler, Bolşevizmin acımasız yöntemleriyle, Marksizm'in sınıf tezini kabul edemediler ve böylece sosyalizm ile komünizmin yolları ayrılmaya başladı (Sander, 1989: 396).

Hal böyleyken Marx'ın görüşlerini revize etme, eleştirme yoluna başvuran cenahtakilere "sosyalist"; Marx'ın eserlerini yeniden okuma, yorumlama ve tamamlama çabasına başvuranlara ise, Marx'a ve öğretilerine bağlılığı muhafaza etme anlamında, "ortodoks komünist" denmeye başlanmıştı. Burns, Marx'ın 1883'te ölümünden önce bile, izleyicileri arasında çekişmelerin başladığını ve sertleştiğini, hatta Marx'ın bu yüzden "Marksist olmadığını" ifade ettiğini belirtiyor (Burns, 1984: 155).

Şenel ise, bir yandan ileri endüstri ülkelerindeki işçilerin durumlarında görülen iyileşmeden, diğer yandan küçük burjuva kitlelerin ve aydınların harekete katılması sonucu sendikal eylemler vasıtasıyla bu aydınların hükümetlerinde işçi sınıfı adına kopardıkları ödünlerden ötürü, o dönemde Marksist akımın "devrimci proleter" niteliğinin azaldığını savunuyor. Daha sonra Engels'in 1893'te, Marx'ın "Fransa'da Sınıf Savaşımları (1871)"adlı eserine yazdığı önsözde, devrimci sokak savaşlarının zamanındaki güçlüklere değinerek, barışçı eylemin önemi üzerinde durması ise, Marksizm'in Komünist Manifesto'daki devrimci sertliğini yumuşatacak ve haliyle Rosa Luxemburg gibi ortodoksların tepkisini çekecektir (Şenel, 2001: 135).

Değinildiği üzere, Marksizm'e göre devrimi güçlü bir proletarya sınıfı gerçekleştirecektir ve bunun için de ülkenin ileri bir sanayi düzeyine ulaşması

[31]Ulusallık meselesi, Marksist gelenek içerisinde daha sonra, "Tek Ülkede Sosyalizm" ve "Avrupa Komünizmi" gibi terimlerle de kendisini gösterecektir.

gerekir. Devrim, kapitalizmde tekelleşmeler sonucu en ileri gelişme süreci içinde olan ve siyasal demokrasi (ya da burjuva demokrasisi) kurallarının uygulandığı ülkelerde başlayacaktı. Bu devrim düşüncesi etrafında, Revizyonist grup bir yana, Ortodoks olarak nitelendirilebilecek K. Kautsky (1854-1938), G. Plehanov (1856-1918), L. Trotsky (1879-1940), Lenin gibi "sadık" komünistler arasındaki görüş ayrılıklarını da ortaya çıkardı ki, bu da devrimin –Rusya gibi- geri kalmış bir ülkede de gerçekleşebileceğine duyulan inançtı. Kautsky, Plehanov gibi komünistler, devrim için bir burjuva demokrasisinin geçici gerekliliğine vurgu yaparken, Troçki ve Lenin gibi devrimciler, kapitalizmin ve türevlerinin olmadığı bir toplumda da devrimin[32] gerçekleşeceğine inandılar (Göze, 1995: 300).

1. V.I. Lenin

a. Lenin'in Marksizm'e Katkıları

i. Emperyalizm Kuramı

20. yüzyılda Marksizm'in en etkili politik önderlerinden olan Lenin, sıkı bir şekilde örgütlenmiş bir "parti"nin yönetimindeki sınıf mücadelesinin önemini vurgulayarak devrim kuramına canlılık kazandırmıştır. Geçici bir "proletarya diktatörlüğü"nün zorla kuracağı ve sürdüreceği bir uluslararası proletarya devrimi ve buna hazırlık olarak kapitalizmin son aşamasına ilişkin emperyalizm kuramını geliştirmiştir. 1917 Ekim Devrimi'nde Bolşevik Partisi'ni yönetmiş ve dünyanın ilk sosyalist devletini kurmuştur (Harding, 2012: 383).

Lenin, sanayisi ilerlemiş Avrupa ülkelerinde sosyalist devrimin gecikmesinin nedenleri üzerine kafa yoruyordu. Bunlarda sosyalist devrim beklenirken, devletlerarası savaşların çıkması üzerinde durdu. Vardığı sonuç ise, kapitalizmin; Marx'ın zamanındaki kapitalizm olmadığı idi. Ona göre kapitalizm biçim değiştirmişti (Şenel, 2001: 141).

[32]Bu konuda Cemil Koçak, pratiği teoriye uydurma çabası olarak ima ettiği üzere Lenin, Batı ülkeleri kadar olmasa da, Rusya'da da kapitalizmin gelişmişliğine vurgu yapar ve bununlar ilgili "Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi" (1896-1899) adlı bir kitap yayınlar (Koçak, 2014). Stalin ise, bir eserinde, Sovyetlerde sosyalizm yaşandığı için, ülkesinin bir Avrupa ülkesi olan Belçika'dan daha ileri bir tarihsel aşamada olduğunu iddia edebilecektir (Stalin, 1993: 37).

Sovyet lideri, kapitalizmde serbest rekabetin yerini tekellerin alacağını, tröstler, karteller şeklinde gelişen sanayi kapitalizminin kısa sürede tekelci kapitalizmin denetimine gireceğini öngörüyordu (Göze, 1995: 302). Bu süreç şöyledir: Tekeller, bankaların ve bir yatırım oligarşisinin denetimine girdikten sonra, finans kapitalizm (mali kapitalizm) dönemi başlar. Finans kapitalizmin baş ürünü, daha fazla kar sağlayabilmesi için ihraç edilmesi gereken kapital fazlalığıdır. Bunun da sonucu, geri kalmış ülkelerin ekonomik denetimini ele geçirmeye çalışan ve yaptığı yatırımların korunması yolunda bu ülkelerin hükümetlerinin desteğini isteyen uluslararası kapitalist tekellerin kurulmasıyla da birlikte tekelci kapitalizm emperyalizme yönelmiş olur (Burns, 1984: 160-161).

Ancak bu tekeller aşaması kendi içinde kapitalizmin çöküşünü hazırlayan tohumları da içermektedir. Tekeller zamanla teknik gelişmeyi sağlayan unsurları yok edecektir ve bunun sonucunda emperyalizm durgunluk ve bozulma dönemine girecektir. Emperyalizm, Lenin'e göre, can çekişme dönemine giren kapitalizmdir ve o, kapitalizmin çelişkilerini daha da şiddetlendirecektir. Bu açıdan emperyalizm bir yandan kapitalizmin son aşaması olurken öte yandan sosyalizme giden yolun da ilk aşaması olacaktır (Göze, 1995: 302).

Lenin'in düşüncesine göre, kapitalizmden sosyalizme geçiş çeşitli aşamalarla gerçekleşecektir: İlk olarak proletarya diktatörlüğü kurulacak ve bu aşamada amaç komünizmin içinde gerçek ve tam demokrasiyi sağlamak olacaktır. Bu aşamada burjuva devletinin yerini proletarya devleti alacak, bu devlette uygulanacak şiddet ve baskı gerçek özgürlüğü hazırlama hedefine yönelik olacaktır. Geçici bir dönem olan proletarya diktatörlüğünü komünizmin alt basamağı ve onu da üst basamağı izleyecektir. Bu son aşama ise, devletin kendiliğinden eriyip yok olduğu dönemdir (Göze, 1995: 303).

ii. Öncü Parti Kuramı

Heywood, Marksist gelenek açısından Lenin'in fikirlerinden en önemli ve yenisinin, "öncü parti" düşüncesi olduğunu savunuyor. Lenin'e göre, çalışan sınıf, burjuva fikirleri ve inançları tarafından kandırıldığı için, proletarya kendiliğinden

devrimci bir bilinç geliştiremezdi. Marksist tahlillerle herhangi bir ilgisi olmayan işçiler, gerçek düşmanlarının bizzat kapitalizm olduğunu fark etmede başarısız oluyorlar ve daha iyi ücret, daha kısa çalışma saatleri ve daha güvenli çalışma şartları elde ederek kapitalizmin içindeki şartlarını iyileştiriyor ve devrimci keskinliğini böylece törpülüyorlardı. Bu yüzden Lenin, ancak profesyonel ve adanmış devrimcilerden oluşan bir "devrimci parti"nin, çalışan sınıfı "sendika bilinci"nden devrimci sınıf bilincine yönlendirebileceğini ileri sürdü. Marksist teoriye dayanan bu ideolojik bilginlikle bu parti, proletaryanın öncüsü olup eylemde bulunarak proletaryanın gerçek menfaatlerini algılayabilecek ve bu sınıfın devrimci potansiyelini uyandırmaya kendisini adayabilecektir (Heywood, 2003: 63).

Yöntem olarak ise, proletaryanın devrimci partisinin, onun davasını benimsemiş, onun ideolojisini savunan aydınların yönetimine girmesi gerekiyor ya da sosyalist aydınların ideolojiyi, bilinci işçi kökenli öndere aşılamaları gerekiyordu (Şenel, 2001: 143).

b. Lenin'in Din Anlayışı

Lenin, "Sosyalizm ve Din" (1905) adlı makalesinde dini; öncelikle, kapitalist toplumun getirdiği düzen dolayısıyla, başkaları hesabına çalışan, yerine getiremediği istekleri olan ve yalnız bırakılan geniş halk kitleleri üzerine yüklenen ruhsal baskı biçimlerinden biri olarak görür. Ona göre, doğaya yenik düşen ilk insanların tanrılara, şeytanlara, mucizelere ve benzeri şeylere inanmasına yol açtığı gibi, sömürülen sınıfların sömürenlere karşı mücadelelerindeki yetersizlikler de ölümden sonraki hayat yani "ahiret" düşüncesine yol açmıştır. Lenin bu düşüncesinden sonra dinin, halkı uyutmak için bir afyon niteliğinde olduğunu belirtmekten de geri kalmaz (Lenin, 1975: 10).

Ancak, diyor Lenin, fabrika endüstrisinin yetiştirdiği ve kent yaşamının aydınlattığı modern, sınıf bilinçli işçi, dinsel önyargıları bir yana atar, din bulutuna karşı savaşta bilimden yararlanan ve işçileri dünyada daha iyi bir yaşam adına mücadele için birleştirerek öteki dünya inancından kurtaran sosyalizmin yanında yer alır (Lenin, 1975: 10-11).

Sosyalistler, din konusundaki tavırlarını şu cümleyle özetlerler: Din, kişinin özel sorunu olarak kabul edilmelidir.[33] Lenin bu sözü açıklama çabasına girerken, aynı zamanda Ortodoks Komünizmin dine bakış açısını özetlemektedir ki, Luxemburg'un da değineceği üzere bu, "anti-klerikalizm"den başka bir şey değildir.

Dini "kişisel bir sorun" olarak görme hususunda Lenin, "devlet" ve "parti" arasında ayrıma gider. Devletin penceresinden dini, kişinin özel bir sorunu olarak görmekte sakınca görmez. Ancak "parti" söz konusu olduğunda dine yaklaşımı değişir. Lenin'e "Din kişisel bir sorun mudur" diye sorduğumuzda, soruya cevabı "devlet" penceresinde bakıldığında "evet" iken; "parti" tarafından bakıldığında "hayır" olacaktır.

Öncelikle din-devlet ilişkisi açısından düşünüldüğünde Lenin'e göre;

- Dinin devletle ilişkisi olmamalı, dinsel kurumların hükümete karşı yetkileri bulunmamalıdır,
- Herkes istediği dini izlemek ya da dinsiz (ki Lenin burada sosyalistlerin kural olarak ateist olduklarını belirtiyor) olmakta tamamen özgür olmalıdır,
- Vatandaşlar arasında dinsel inançları nedeniyle ayrım yapılmasına kesinlikle göz yumulmamalıdır ve hatta resmi belgelerde bir vatandaşın dininden söz edilmemelidir,
- Kiliseye ve dinsel kurumlara hiçbir devlet yardımı yapılmamalı, hiçbir ödenek verilmemeli ve söz konusu bu kurumlar, devletten bağımsız kurumlar niteliğinde olmalıdır ki, kilisenin devlete Rus vatandaşların ise kiliseye feodal bağımlılıklarının sürdüğü, engizisyon yasalarının var olduğu ve uygulandığı, insanları inançları ya da inançsızlıkları nedeniyle cezalandırdığı, insanların vicdan özgürlüğünü baltaladığı ve kilisenin şu ya da bu

---

[33] Bu söz, Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin 1891 Ekiminde Erfurt Kongresinde benimsediği programda geçmektedir.

> afyonlamasıyla hükümetten gelir ya da mevki sağladığı utanç geçmişe son verilebilsin (Lenin, 1975: 11).

Lenin'e göre Rus devrimi, bu isteği (devlet ile kilisenin birbirlerinden kesin ayrılığı) siyasal özgürlüğün bir gereği olarak gerçekleştirmelidir ve polis yönetimli feodal otokrasiye bağlı memurların başkaldırısı, kilise çevresinde bile huzursuzluk, tedirginlik ve öfke yarattığı için din ve devleti ayırma isteğini gerçekleştirmek konusunda Rus devrimi, özellikle elverişli bir ortamdadır. Lenin ayrıca, Rus Ortodoks din adamlarının bile, özgürlük isteğinde birleştiklerini, onların bürokratik uygulamalara ve memur zihniyetine "Tanrı'nın hizmetkârları"nı zorla polise casusluk ettirmek isteyenlere karşı çıktıklarını ve sosyalistler olarak kilisenin bu dürüst üyelerine yardımcı olmak ve kilise ile polis arasındaki ilişkiyi koparmalarını istemek gerektiğini savunur (Lenin, 1975: 12).

Devlet tarafında din konusu böyleyken, parti açısından Lenin, dine karşı aktif eylemi savunuyor gözükmektedir. Ona göre, sosyalist proletaryanın partisi açısından, din kişisel bir konu değildir. Parti, işçi sınıfının kurtuluşu adına bir araya gelmiş sınıf bilinçli, ileri savaşçıların toplandıkları yerdir. Böylesi bir birlik, dinsel inanç biçiminde ortaya sürülen sınıf bilinci yoksunluğuna, bilgisizliğe ve geri kafalılığa kayıtsız kalamaz ve kalmamalıdır. "Din" diye tanımlanan ve halkın üzerine indirilen koyu sisle, sözlerimizi ve yazılarımızı kullanarak tamamen ideolojik silahlarla savaşabilmek için kilisenin kaldırılmasını istiyoruz. Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisini, işçilerin her türlü dinsel uyutmacadan kurtulması adına mücadele etmek için kurduk. Bizim için ideolojik mücadele kişisel bir sorun değil, bütün partinin, bütün proletaryanın sorunudur (Lenin, 1975: 13).

Lenin, "Parti programımızda neden ateist olduğumuzu açıklamıyoruz ve Hıristiyanları ve diğer dinlere inananlara partimize girmesini neden yasaklamıyoruz?" diye soruyor. Cevabında ise, bulunduğu dönemin koşullarının din konusundaki tavırları nasıl etkilediğini açıkça gösteriyor.

Kiernan'a göre, Doğru Avrupa'daki sosyalistler, en derinlemesine bir biçimde Rusya'da, özel olarak hurafelerle yüklü olan türden ve her zaman da büyük

ölçüde çarların hizmetinde bulunan bir dinsellikle doldurulmuş bir köylü[34] nüfusuyla çevrelenmişlerdi. Diğer Hıristiyan kültlerinin ve Hıristiyan olmayan dinlerin çarlık imparatorluğu içindeki çeşitliliği durumun daha da karışmasına sebep oluyordu. Bu yüzden, bütün dinlere karşı kararlı bir mücadele, ilerlemenin esası olarak görülüyordu (Kiernan, 2012: 144).

Engels, "Blanquist Komün Mültecilerinin Programı", başlıklı yazısında, Paris Komünü'nün bazı Blanquist üyelerinin yapmak istedikleri gibi, dini zor kullanarak ortadan kaldırmaya çalışmanın ahmaklığına karşı uyarıda bulunmuş ve "Bugün Tanrıya yapılabilecek en büyük hizmet, tanrıtanımazlığı zorunlu bir dogma yapmak ve dini genel olarak yasaklamaktır" demişti (Marx ve Engels, 2003: 354). Lenin, bu uyarıya katılmakla birlikte, dinsel mikroplanmanın ödlek aydınlarla sınırlı olmayıp, kapitalizmin kör güçlerince güvenleri sarsılmış bazı işçilerde de olduğunu biliyor (Kiernan, 2012: 145) ve buna köylüleri[35] de ekliyordu.

Bu yüzden Lenin, din ile mücadeleyi ya da ateizm propagandası çalışmalarını parti çalışmalarının bir dalı haline getirilmesini öncelikle savunur (Lenin, 1975: 13). Ancak ona göre, aşırı baskı temeline oturan ve işçilerin eğitilmediği bir toplumda, dinsel önyargılar sadece propaganda yöntemleriyle yok edilemez. İnsanlığın üzerindeki din boyunduruğunun, toplumdaki ekonomik boyunduruğun bir sonucu ve yansıması olduğunu da unutmamak gerekir (Lenin, 1975: 14). Bu durum, parti programına ateizmin konulmaması ve inançlı işçilerin de partiye kabul edilmesiyle ilgili Lenin'in tereddütlerini gösterir ve "neden" sorusunu cevaplar niteliktedir.

---

[34] Lenin, Boşanma Yasası'nın kabulünün yıldönümüne yaklaşırken, 19 Kasım 1918 Emekçi Kadınlar Birinci Genel Kongresi'ndeki konuşmasında, yasanın uygulanması açısında kent ve kır arasındaki ayrımı dile getirir. Lenin'e göre evlenme (ya da boşanma) özgürlüğü ile ilgili yasa şehirlerde ve endüstri bölgelerinde çok iyi işlemekte, ne var ki kırsal kesimlerde çoğu zaman yok sayılmaktadır. Lenin'in "eski yasalardan daha bela" olarak nitelendirdiği papazlardan dolayı, Kırsal kesimde, dinsel evlilik henüz egemen durumdadır (Lenin, 1975: 68).

[35] Rus Devrimi'nin aynası olarak gördüğü Tolstoy üzerine bir yazıda şöyle diyor Lenin (Lenin, 1975: 23):

Köylünün bütün geçmişi yaşantısı, ona toprak ağasından ve memurdan nefret etmeyi öğretmiş ama bu sorunların cevabını nerede arayacağını öğretmemişti. Devrimimiz sırasında köylünün azınlıkta kalan bir kesimi gerçekten kavga verdi, bu amaç için gerçekten örgütlendi ve gerçekten çok küçük bir bölümü düşmanlarını ortadan kaldırmak, çarın uşakları ile toprak ağalarının bekçilerini yok etmek için silaha davrandı. Köylülerin çoğunluğu ise ağladı ve dua etti, düşler kurdu, rica mektupları yazdı...

Lenin, "İşçi Partisi'nin Din Konusundaki Tutumu" (1909) adlı makalesinde ise şöyle der: "Dinle savaşmalıyız." Ona göre bu önerme, her türlü maddeciliğin ve doğal olarak Marksizm'in ABC'sidir. Marksizm, dinle nasıl savaşılacağını ve bunu yapabilmek için de inancın ve dinin kökenini kitlelere maddeci bir biçimde açıklanmasını salık verir (Lenin, 1975: 30).

Lenin'e göre, bugün dinin en derine uzanan kolu, emekçi kitlelerin toplumsal ezikliği ve her gün her saat emekçilere en dayanılmaz acıları, savaş, deprem vb. doğal afetlerden daha beter kahırları çektiren kapitalizmin karanlık güçleri karşısındaki çaresizliğidir (Lenin, 1975: 31).

Ona göre korkular, Tanrı'yı yaratmıştır. Sermayenin kör gücünün korkusu yani proletaryanın ve ufak esnafın yaşamının her adımında "ansızın", "beklenmedik" ve "rastlantısal" bir yıkıntı, yok olma, yoksulluk, fahişelik, açlıktan ölmek gibi tehlikeler yaratan gücün korkusu, modern dinin kökenidir. Kapitalist düzenin kör, yıkıcı güçlerinin insafına bağlı olarak yaşamını sürdüren kitleler, dinin bu kökenine karşı savaşmayı, sermaye egemenliğinin her türlüsüne karşı birlikte, örgütlü, planlı ve bilinçli bir savaş vermeyi kendi kendilerine öğrenmedikleri sürece, hiçbir eğitici kitap bu kitlelerin kafasındaki din inancını çürütemez (Lenin, 1975: 31-32).

Lenin, Maksim Gorki'nin "tanrı" düşüncesi üzerine söyledikleri şu sözlere bile tahammül edememiş ve yazara iki mektup göndermiştir (aktaran Lenin, 1975: 56-57):

"Evet 'tanrıyı aramak' şimdilik (sadece şimdilik mi?)[36] bir yana bırakılmalıdır- bu gereksiz bir uğraş olacaktır: Bulunacak birşey olmayınca aramanın yararı olmaz. Ekmedikçe biçemezsiniz. Tanrınız yok, onu henüz (henüz!) yaratmadınız. Tanrılar aranılarak bulunmaz, yaratılırlar. İnsan yaşamı keşfetmez, yaratır."

[36] Parantez içindeki soru ve ünlem belirten ifadeler, Gorki'nin yazılarına karşı Lenin'in tepkileridir.

Birinci mektupta bu şekilde tepki gösterirken, Gorki'nin bir tanrı tanımlama çabası ise Lenin'e ikinci mektubu yazdırır. Gorki'nin tanımı şöyledir: "Tanrı, aşiret, ulus, insanlık, tarafından geliştirilmiş, toplumsal duyguları uyaran ve örgütleyen bireyle toplum arasında bağlantı kurmayı ve zoolojik bireyciliği gemlemeyi amaçlayan kavramların bir bileşimidir" (aktaran Lenin, 1975: 63).

Bu cümleleri okuduktan sonra, "siz" diyor Lenin, "tanrı kavramını güzelleştirmekle, onların cahil işçi ve köylüleri bağladıkları zincirleri güzelleştirmiş oldunuz. Tanrının toplumsal duyguları uyaran ve düzenleyen görüşlerin birleşimi olduğu doğru değildir." Lenin, sonrasında kendi "tanrı" tarifini yapar: "Tanrı (tarihte de gerçek yaşamda da) her şeyden önce, insanın bir yandan doğa öte yandan sınıf boyunduruğuna sokulmasının yarattığı fikirlerin yani bu bağımlılığı pekiştiren, sınıf mücadelesini uyutmayı amaçlayan kavramların bir bileşimidir" (Lenin, 1975: 64).

Lenin, son olarak Marksizm Bayrağı Altında (Pod Znemenem Marksizma) adlı dergide, militan maddecilik adına derginin yapması gerektiğinden bahsederken, "din" vurgusu göze çarpmaktadır. Lenin'in, dinle mücadele konusundaki tavrını da ortaya çıkaran düşüncelerine göre militan materyalist bir derginin üç önemli özelliği-görevi vardır (Lenin, 1975: 99-101):

- Öncelikle din sömürücülüğünün bütün kültürlü uşaklarını[37] sakınmasız açığa çıkarmak,
- Militan-ateist bir organ olarak, ateizm propagandası yapmak ve bu konuda bütün dillerde yayınlanmış yazıları dikkatle izlemek ve değerli görülenleri Rusçaya çevirmek,
- -Engels'in öğütlediği gibi-[38] Çağının din sömürücülüğüne saldıran Onsekizinci yüzyıla ait ateist yazıları kitlelere ulaştırmak.

---

[37]Burada aydınlar kastediliyor.

[38] Engels, "Göçmen Yazını" (1874) adlı makalesinde işçi sınıfının tanrıtanımazlığı konusunda Alman ve Fransız işçi sınıfını ele alıyor ve ikisinin de dine karşı kayıtsız durumunu tespit ediyor. Engels, durum tatmin edici olmasaydı, Fransız materyalist yazınının bu konuda çok faydalı bir işlev görebileceğini belirtiyor. Elimizdeki eserde yazarların isimleri geçmese de Helvetius, Holbach, La Metrie, Diderot gibi Fransız materyalist aydınlarına atıfta bulunulduğu açıktır (Engels, 2008: 132-133).

2. Rosa Luxemburg

a. Luxemburg'un Marksizm'e Katkıları

Yukarıda, Ortodoks Marksizm'in revizyonist kanata karşı "inanmış" komünistleri temsil ettiği belirtilmişti. Norman Geras, revizyonizm tartışmalarının yaşandığı sırada reformizme karşı en iyi karşılığı "Sosyal Reform ve Devrim" (1900) adlı çalışma ile Rosa Luxemburg'un (1870-1919) verdiğini iddia eder. (Geras, 2012: 389).

Bu çalışma, pek çok kapitalist ülkenin işçi sınıfı hareketi için önemli bir sorun olan reform ile devrim arasındaki diyalektik ilişkiyi ve parlamentarizm sorununu ele alıyordu. Rosa'nın bütünsellik yöntemi, pratik düzeyde işçi hareketinin stratejisinde kısmi hedefler için gündelik mücadele ile ana hedef için mücadele arasındaki doğrudan birliğe işaret etmesine yol açmıştır. Çünkü bu ilişki olmadığı anlarda, tek tek sendikal ve parlamenter mücadeleler, kısmi hedefler ve olası kısmi zaferler, devrimci sürecin momenti olarak özgül niteliklerini yitirirler ve dolayısıyla işçi sınıfının sisteme entegre edilmesinin momentlerini oluştururlar (Oluç, 1988: 626).

Spartakisler olarak adlandırılan Alman komünistlerinin Polonya asıllı önderi Luxemburg, proletaryayı gelecekteki devrimin tek itici gücü, tek gerçekleştiricisi sayıyordu. Ona göre, devrimi yapacak olanlar tam anlamında bilinçli insanlar olacaktır. Elbette devrime katılan her kişi devrim konusunda aynı ölçüde bilinçli olmayacaktır. Bu şekilde, Lenin'e benzer şekilde, proletaryanın başlangıçta sınıf ve devrim bilincinden yoksun olduğunu belirten yazar, devrim yolunda doğrudan doğruya "eylem"i savunur. Proletarya, devrim yolunda doğrudan doğruya hiçbir sınıfla işbirliği yapmamalıdır, özellikle de burjuva sınıfıyla (Timuçin, 2001: 358).

1904 yılında, "Rus Sosyal Demokrat Partisinin Örgütsel Sorunları" (1904)adlı eserinde Luxemburg, Lenin ve Menşevikler arasındaki tartışmaya katıldı ve Lenin'in sıkı merkeziyetçi bir öncü parti kavramı (ona göre, bu işçi sınıfını vesayet altına alma girişimiydi) açısından eleştirdi. Daha sonra "Kitle Grevi, Parti ve Sendikalar" (1906) adlı eserinde proletarya devrimi için belli başlı yöntem olarak

kitle grevini önerdi. En geniş kitlelerin yaratıcı gücünün kendiliğinden ifadesi ve bürokratik atalete karşı bir panzehir olarak grevler, ekonomik ve politik mücadeleyi, acil ve daha uzun dönemli talepleri (bunlar arasında dünya kapitalist düzenine toptan meydan okumak da bulunuyordu) birleştirmekteydi (Geras, 2012: 390).

Rosa'nın eserlerinin ve eylemlerinin bütünlüğünü sağlayan eksen, sosyal demokrasiyi eski denenmiş taktikten vazgeçirmek ve yaklaşmakta olan devrimci mücadelelere hazırlama düşüncesiydi. Marksist düşüncenin gelişimi açısından, onun emperyalizm analizi de, Kapitalist dünyadaki ve Alman toplumundaki çelişkilerin keskinleşmesinin esas nedenlerini ortaya koymaya çalışır. Keza ona göre emperyalizm kavramı, sadece keskin bir retoriğin ve propaganda konusunun kavramı olarak değil, grevin ve mücadelenin uluslararası düzeye çıkması ve yaklaşan savaşa karşı proletaryanın hazırlanması gerekliliğini göstermesi nedeniyle önem taşımaktaydı (Oluç, 1988: 627).

Luxemburg, 1913'te, "Sermaye Birikimi"nde emperyalizme yol açan nedenleri açıklamaya girişir. Ona göre kapalı bir kapitalist ekonomi, kapitalist olmayan toplumsal formasyonlara açılmaksızın, ürettiği toplam artık değeri massedemeyeceği için çökecektir. Emperyalizm, kapitalizm uluslararasında, kapitalist çevre olarak ne kalmışsa, onun için ve onu ortadan kaldırarak yapılan rekabetçi bir mücadeledir ve evrensel kapitalist ilişkilerin sallanmasına ve sistemin kaçınılmaz çöküşüne yol açacaktır (Geras, 2012: 390).

Birinci Dünya Savaşı'nın büyük bölümünü hapishanede geçiren Luxemburg, orada, Lenin, Troçki ve Bolşeviklere sempati ile bakan ve onların sosyalist devrimini desteklemekle birlikte, toprak, uluslar ve hepsinden önemlisi sosyalist demokrasiyi engelleme ve bunu yaparken de talihsiz zorunlulukları birer erdemmiş gibi ortaya koyma eğilimlerini eleştiren "Rus Devrimi" (1918) adlı eseri yazar. 1918 yılı sonlarında serbest kalır ve Alman devrimine katılır. Berlin'deki vaktinden önce gelişen bir ayaklanma girişiminin bastırılması sırasında sağ-kanat subaylar tarafından katledilmiştir (Geras, 2012: 390).

b. Luxemburg'un Din Anlayışı

Rosa Luxemburg, bir ateist olmasına rağmen, yazılarında daha çok dinin bizatihi kendisine değil, kendi geleneğini istismar eden kilisenin gerici politikası üzerine eleştirilerini yöneltir. 1905 yılında yazdığı "Kilise ve Sosyalizm" adlı kısa makalede, çağdaş sosyalistlerin Hıristiyanlığın temel gereklerini bugünkü tutucu ruhbanlardan daha çok izleyeceklerinin güvencesini verir. Ona göre ruhbanlar, eğer insanlık yaşamında Hıristiyanlığın "karşındakini kendin gibi sev" temel ilkesine harfiyen uyacaklarsa, eşitlik, özgürlük ve kardeşliğin egemen olduğu bir toplum uğruna mücadele etmeleri nedeniyle sosyalistlerin hareketini selamlamalıdır (Löwy, 1996: 33).

Ruhbanlar, yoksulları sömüren ve ezen zenginleri destekledikleri için, Hıristiyanlık öğretisiyle açıkça çelişki halindedirler. Luxemburg'a göre onlar, İsa'ya değil, zenginlere hizmet ediyorlardı. Hıristiyanlığın ilk havarileri içten komünistlerdi. Büyük Basilius ve Chrystosomos gibi ilk kilise yazıcıları toplumsal eşitsizliği suçlayıp teşhir etmişlerdi. Bugün ise, bu görevi sosyalistler üstlenmiştir ve yoksullara kardeşlik ve sevginin krallığını yeryüzünde kurmaya çağırıyorlardı (Löwy, 1996: 34).

Luxemburg'un din ile ilgili görüşleriyle ilgili olarak referans alınan diğer bir kaynak ise, "Sosyalizmin Klerikalizm Karşıtı Politikası" (1903) adlı makalesidir. Yazar ilk olarak bu başlıktan hareketle, sosyalizmin klerikalizm karşıtı politikasından bahsedildiğinde, sosyalist bakış açısıyla dini inançlara saldırmanın kastedilmediğini belirtiyor. Ona göre kitlelerin dini, toplumsal süreçlerin insana hükmetmesi yerine insanın toplumsal güçlere hükmedip bunları bilinçli olarak yönlendirdiği zaman bugünün toplumuyla birlikte tamamen ortadan kalkacaktır. Bu din duygusu da, sosyalizmin eğittiği kitleler toplumsal gelişimi anlamaya başladıkça gitgide daha da azalacaktır (Luxemburg, 2013).

Luxemburg'a göre, Lenin'in de tartıştığı üzere, "dinin özel bir mesele" olduğu düşüncesinin bizi götürdüğü tek yer, yalnızca mahrem inançlara ve vicdana ilişkin oldukları zaman dini sorunlar karşısında tarafsız kalmaktır. Ancak yazara

göre, bu tarafsız kalmanın bir anlamı daha vardır ki, vicdan özgürlüğü adına; inananların inanmayanlar aleyhine sahip oldukları tüm kamusal ayrıcalıkların kaldırılması talebidir. Bu açıdan, “biz” diyor Luxemburg, “Kilise’nin devlet içinde egemen bir güç haline gelmesine yönelik tüm çabalara karşı mücadele ederiz.” (Luxemburg, 2013).

Kilise’nin devletten ayrılması konusunda ısrar eden Luxemburg, düşüncelerini açıklamak için Fransa’daki Cumhuriyet-ordu ilişkisini açıklar. Yazara göre, Fransa’nın toplumsal gelişiminde orta sınıfın izlediği çıkar politikası öyle bir noktaya gelmiştir ki, bu sınıf iki ayrı gruba bölünmüş ve hiçbir sorumluluk hissetmeden hükümeti ve parlamentoyu kendi özel çıkarlarının oyuncağı yaparken, öte yandan orduyu bağımsız hale getirmiştir. Ordu, kamusal mercilerin elinde bir araç olacağına, kendi çıkarlarına sahip ve Cumhuriyete rağmen, hatta onun aleyhine sadece kendi ayrıcalıklarının peşinde koşmaya hazır bir gruba dönüşmüştür. Parlamenter cumhuriyet ile daimi ordu arasındaki bu ilişki ancak ordunun sivil topluma iadesi ve sivil toplumun ordu olarak örgütlenmesiyle çözülebilir. Ordu artık kolonyal fetihlerini bırakmalı ve sadece ulusu savunmalıdır (Luxemburg, 2013).

Nasıl ki ordu ile Cumhuriyet arasındaki çelişki ancak ordunun sivil topluma iadesi yani milis kuvvetlerine dönüştürülmesiyle çözülebilirse, Katolik Kilisesi ile Cumhuriyet arasındaki çelişki de ancak Kilise’nin kamusal bir kurum olmaktan çıkarılıp, özel bir kurum haline getirilmesiyle, yani Kilise’nin devletten ayrılmasıyla, din adamlarının okullardaki ve ordudaki varlığına son verilmesiyle ve dinsel cemaatlerin sahip olduğu malvarlığının kamulaştırılmasıyla kaldırılabilir (Luxemburg, 2013).

Luxemburg’a göre Sosyal Demokratlar, kapitalist mülkiyetin orta sınıf devleti tarafından kamulaştırılmasını talep etmenin basit bir tutum olduğunu belirtiyor. Çünkü söz konusu sanayi kolunun devlet tarafından işletilmesi ile mülkiyetin kapitalist niteliği değişmeyecektir ve hatta bu, reaksiyoner devletin gücünü pekiştirecektir de. Ancak parti, orta sınıf devletinden, Ortaçağ mülkiyet biçimlerinin –mülklerin okul, kilise ve hayır kurumlarına daimi olarak

devredilmesinin hukuken mümkün olması gibi- ortadan kaldırılmasını istemekle daha fazla haklı olabilir. Çünkü bu uygulamanın yerine getirdiği tüm işlevler günümüzde “modern devlet”e aittir. Fakat artık bu yükümlülükten azade olan Kilise’nin elindeki mülkiyet şu anda yalnızca feodal zamanların orta sınıf toplumundaki bir kalıntısını temsil etmektedir. Kendi görevlerine sadık olan tüm orta sınıf devrimleri Kilise’nin elinde bulunan mülkleri kamulaştırmalıdır (Luxemburg, 2013).

Luxemburg, orta sınıfın “klerikalizm” karşıtlığına güvenmez. Bu açıdan orta sınıf Cumhuriyetçilerinin son 30 yılda Kilise’ye karşı giriştikleri umutsuz kampanyanın, yazara göre özel bir niteliği vardır: Cumhuriyetçiler, politik olarak bir ve bölünmez bir problemi yapay olarak iki ayrı soruna bölerler. Seküler din adamları ile yerleşik din adamlarının birbirinden farklı olduklarını söyleyerek dinsel cemaatleri görmezden gelirler ve gerçek sorunun Kilise ile devletin birbirinden ayrılması olduğunu bir türlü anlamazlar. Kamusal ibadete ve din adamlarına tanınan tüm idari görevlere son vererek ve dinsel cemaatlerin malvarlıklarını kamulaştırarak düğümü bir hamle ile çözmek yerine, yalnızca izinsiz cemaatlere saldırırlar. Kiliseyi devletten ayırmaya değil dinsel cemaatleri devlete bağlamaya çalışırlar. Okulları dinsel cemaatlerin elinden alıyor görünmelerine karşın, hala bir devlet kurum olarak tanınan kilisenin kılına dokunulmamaktadır (Luxemburg, 2013).

Luxemburg’a göre, mücadelenin en zayıf noktası olan dinsel cemaatlere yöneltilmesi, klerikalizm yandaşlarının temel konumlarına koruma sağlamaktadır. Bu yüzden orta sınıf klerikalizm karşıtlığı aslında kilisenin gücünü pekiştirmektedir. İşte bu noktada Luxemburg, sosyalizmin ilk görevinin bu maskeyi düşürmek olduğunu belirtiyor. Bu açıdan sosyalizmin din politikası, orta sınıf “rahip yiyicilerin” her şeyden önce proletaryanın düşmanı olduklarını dile getirmeli, Sosyalistler de yalnızca Cumhuriyet karşıtı Kilise’nin gerici güçlerine değil, aynı zamanda orta sınıfın söz konusu Klerikalizm karşıtlığına da saldırıp, bunları fethetmelidir (Luxemburg, 2013).

Löwy'nin belirttiği gibi Luxemburg, ele alınan ilk makalesinde, din hususunda maddecilik adına felsefi bir mücadele yürütmeyi öngörmemiş ve daha çok Hıristiyan geleneğin toplumsal yönünü işçi hareketine taşımaya çalışmıştır (Löwy, 1996: 34). İkinci yazısında ise dönemin Fransa'sının laiklik politikasını eleştiren Luxemburg, siyaset felsefesindeki din-devlet ilişkileri konusunu Marksist bir perspektiften irdelemiş oluyor.

Son olarak Marksist toplum tahayyülünde din-devlet ilişkisine değinelim. Bulaç'ın tespit ettiği üzere, Marksist teorinin somut biçimi, yani topluma yansıyan uygulamasında öncelikle "devlet" diye bir teşkilat yoktur. Bu bakımdan Marksist bir toplum, siyaset felsefesinin bir konusu olarak din-devlet ilişkisi açısından, daha en başta laiklik tartışmasını ortadan kaldırmaktadır. Bu yüzden Marksist bir toplum ne teokratik, ne bizantinist ne de laiktir. O sınıfsız, sınırsız ve devletsiz, komün toplum olmak iddiasındadır; din de burjuvazinin sürekli proletaryanın aleyhinde kullandığı bir üstyapı kurumu olduğundan, sınıflı kapitalist toplumdan sınıfsız ve devletsiz komünist topluma geçilince, artık din bu kötü (ideolojik) fonksiyonu icra etmekten kurtarılacak yani, bu toplumda din diye herhangi bir olgu olmayacaktır. Dolayısıyla dinin olmadığı bir toplumda onun, kilise, cami, havra vb. kurumlarından da bahsedilmeyecektir (Bulaç, 1998: 92).

Ancak belirttiğimiz gibi, Bulaç'ın tespitleri, Marksist düşüncenin teorik varsayımlarıdır. Luxemburg da, dini, felsefi bir geleneğin penceresinden görmektense, yaşadığı dönemin koşullarından hareket ederek din konusuna eğilmiştir. Toplumsal bir gerçeklik olarak dinin pratik olarak ele alınması, Marksist geleneğin içindeki din görüşlerinin çeşitliliğini göstermektedir. Üstelik din olgusunun, klasik ifadeyle "toplumların gelişmesiyle" ortadan kalkacağını ifade etmiş olsa da Luxemburg'un düşünceleri, pratik mücadele anlamında dinin kurumsal yönünün yani Kilise'nin daha çok hedef alındığını da göstermektedir.

B. BATI MARKSİZMİ VE DİN ANLAYIŞI

Batı Marksizmi'nin ortaya çıkışı, ikinci büyük dünya savaşının sonrasına rastlar. Bu dönemde SSCB, uluslararası gücünü ve saygınlığını inanılmaz derecede yükseltmişti ve güney Balkanlar dışında bütün doğu Avrupa'nın alınyazısını çiziyordu: Prusya, Çekoslovakya, Polonya, Macaristan, Romanya, Bulgaristan, Yugoslavya ve Arnavutluk'ta kısa zamanda komünist rejimler kurulmuş, yerli kapitalist sınıflar mülksüzleştirilmişti. Kıtanın öbür yarısı ise, kapitalizm adına Amerikan ve İngiliz ordularınca "kurtarılmış" idi (Anderson, 2011: 53).

Ancak savaşı izleyen yirmi yıl iki savaş arasındaki döneme taban tabana zıt bir ekonomik ve siyasi tablo çıkardı. Belli başlı batı Avrupa ülkelerinde asker ya da polis diktatörlüklerine bir daha dönülmedi. Genel oy hakkına dayanan parlamenter demokrasi kapitalizmin tarihinde ilk kez bütün ileri sanayi toplumlarında süreklilik ve düzenlilik kazandı. Dahası 20'lerle 30'ların felaketleri, çöküntüleri de bir daha meydana gelmedi. Tersine, dünya kapitalizmi tarihinde rastlanan en hızlı ve en zengin genişlemeyi gerçekleştiren eşi görülmemiş bir canlılık dönemi yarattı (Anderson, 2011: 54).

Öte yandan Sovyetler Birliği ve doğu Avrupa'da proletaryayı vesayeti altına alan baskıcı bürokratik rejimler Stalin'in ölümünden sonra ardarda bunalımlar geçirip bazı düzenlemeler getirirken, toplum yapılarına hiçbir temel değişiklik getirmediler. Bölgedeki halk hareketlerini bastırmak üzere silah zorundan vazgeçilmemiş, ekonomik büyüme hızlı olmasına rağmen kapitalist blokun istikrarına meydan okuyabilecek duruma da gelinmemişti (Anderson, 2011: 54).

Konjonktürün bu şekilde olduğu dönemde ortaya atılan Modern Marksizm, Batılı Marksizm ya da Neo-Marksizm terimleri, belirli Marksist ilkelere veya Marksist metodolojinin belirli yönlerine sadık kalarak, Marx'ın klasik fikirlerini gözden geçirmeye veya yeniden düzenlemeye yönelik bir çabanın adlandırılmasıdır. Modern Marksizm'in niteliğini iki faktör şekillendirmiştir: Birincisi kapitalizmin eli kulağında çöküşü hakkındaki Marx'ın tahmini gerçekleşmediği zaman modern Marksistler, geleneksel sınıf tahlilini yeniden incelemeye koyulmuşlar ve özellikle,

Hegelci fikirlere ve Marx'ın ilk dönem yazılarında bulunan "yaratıcı insan" üzerindeki vurguya daha fazla ilgi göstermişlerdir (Heywood, 2003: 166).

Dolayısıyla Batı Marksistleri, kültür, sınıf bilinci ve öznellik kategorilerine özel dikkat göstererek Marx'ı yeniden okuyarak, Marksizm'i, gelişim yasalarını formüle eden materyalist bir teori olarak tasarlayan Kautsky'den Buharin ve Stalin'e kadar bütün geleneksel Marksist otoritelerden kesinlikle koptular. Bu yüzden Marx'ın yazılarında yer alan "nesnel yapıların" (emperyalizm veya birikim) analizleri, "öznel yapıların" (meta fetişizmi, yabancılaşma veya ideoloji) analizlerinden daha az çekiyordu onları (Jacoby, 2012: 67).

Bu yönelim aynı zamanda, insanoğlunun, sadece kişisel olmayan maddi güçlerce denetlenen kuklalar olarak değil de, tarihin yapıcısı olarak görülmeye başlanmasının ifadesidir. Bu açıdan iktisat ile siyaset, hayatın maddi koşulları ile insanların kendi kaderlerini şekillendirme kapasiteleri, arasındaki etkileşime vurgu yaparak modern Marksistler, katı "altyapı-üstyapı" deli gömleğini üzerinden çıkarabildiler. Modern Marksizm'i şekillendiren ikinci faktör ise, ortodoks komünizmin Bolşevik modeliyle arasının açık olması ve bazen aralarında derin görüş ayrılıklarının varlığıdır. Modern Marksistler, Bolşevik modelinin sadece otoriter ve baskıcı niteliğini eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda mekanik ve herkesçe bilinen-kabul edilen bilimsel iddialarından da uzaktırlar (Heywood, 2003: 167).

Uzlaşmazlığın kendini gösterdiği ilk unsur olan siyasal örgütlenme hususunda, Batı Marksistleri için konseyler ve öteki iş yönetimine katılma biçimleri, "öncü parti" sistemine göre daha çok tercihe şayandı. Eleştirel açıdan Leninizm'in Marksizm'i bir bilim olarak alan konumu ise, Batı Marksistlerinin muhalefet anlamında ikinci öncülü olmuştur. Çünkü II. Enternasyonal ve Sovyet Marksizminin temel metinleri, Marksizm'i evrensel bir tarih ve doğa bilimi olarak savunmaktadır. Batı Marksistlerine göre, bu tanımlar pozitivizmle, bir toplumsal bilimin doğa bilimine indirgenmesiyle yakından ilgilidir. Pozitivist yaklaşım ise, saf doğaya yabancı olan öznellik ve sınıf bilinci gibi eleştirel kategorileri zayıflatıyordu. Bu görüş açısı Batı Marksistlerinin ortak özelliği olarak eleştirilmiş ve Marksizm'in

genel bir bilim değil, bir toplum teorisi olduğu üzerine yoğunlaşmış ve Marx'ın yalnızca bir ekonomi politik teorisi sunmadığını vurgulama gereği duymuşlardır (Jacoby, 2012: 67).

1. Antonio Gramsci

Perry Anderson'un (Anderson, 2011: 80), "kendisinden sonra hiçbir batı Avrupalı Marksist'in aynı başarı düzeyine yükselemedi" dediği, Michael Löwy'nin ise (Löwy, 1996: 35), "komünist hareketin önder ve düşünürleri arasında din sorununa en büyük ilgiyi gösteren kişi" olarak nitelendirdiği Antonio Gramsci, Arnavut kökenli memur bir babanın ve Sardinyalı (Sardunya) bir annenin yedi çocuğundan dördüncüsü olarak 23 Ocak 1891'de Sardinya'da Cagliari dolaylarında Ales'te doğmuştur (Tunçay, 1976: 863). Babası Francesco idari yolsuzluk suçlaması sonucu görevden azledilmiş ve daha sonra 5 yıl hapse mahkûm edilmiştir. Ailenin içine düştüğü sıkıntılardan dolayı Gramsci yerel vergi dairesinde çalışmak zorunda kalmıştır. 1905 yılı içerisinde, Torino'da askerliğini yapan ağabeyi Gennaro ona İtalyan Sosyalist Partisi'nin (PSI) yayın organı Avanti'yi (İleri) göndermeye başlar. Öğrenimini tamamlamak üzere Cagliari'ye gider ve burada PSI aktivisti olan ağabeyi Gennaro ile birlikte yaşamaya başlar. Sosyalist hareketle ilk temaslarını burada kuran Gramsci, Sardunya bölgesel politik hareketi arasında yer almış ve bu arada Karl Marx'ın eserleriyle tanışma fırsatı bulmuştur (Forgacs, 2010: 23).

1911'de liseyi bitirir ve kazandığı bir bursla Torino Üniversitesinin Edebiyat Fakültesine yazılır. Burada özellikle dilbilimiyle ilgilenir. Nüfusunun üçte biri sanayi işçisi olan Torino ise o zamanlar sosyalist hareketin kalbi konumundadır. (Anderson, 2007: 8). Sanayide çalışan işçi sınıfının yüzde 40'ını kadınların oluşturduğu bu kentte demir, çelik, kömür ve gemi yapım sanayileri toplanmıştı. Torino işçileri ise, 1904, 1905, 1906'daki büyük kitlesel grevlerle 1912'de 75 gün, 1913'de 93 gün süren ve zaferle sonuçlanan genel grevi yürütmüş ve İtalyan proletaryasının en mücadeleci kesimi olarak tanınmışlardı. Gramsci ise bu ortam içinde Sardunya ve Güney İtalya'nın geri kalmışlığının asıl nedeninin bir bütün olarak kuzey değil, kuzeyli kapitalistler olduğunu ve onların asıl karşıtlarının da

işçiler olduğunu gözlemleme imkânı bulmuştur ve 1912'de Tasca'nın da etkisiyle PSI'ye (İtalyan Sosyalist Partisi) girer (Kürkçü, 1988: 758).

Sassoon'un da belirttiği üzere, bu geri bırakılmış köylü kültürü ile endüstriyel kent tecrübesine sahip olması, İtalya'da sosyalist bir devrimin, ulusal-popüler bir perspektifi ve işçi sınıfı ile köylülük arasında bir ittifakı gerektirdiğine ilişkin görüşünü etkileyecektir (Sassoon, 2012: 258). 1915'te öğrenimini yarıda bırakır ve Il Grido de Popolo (Halkın Çığlığı) adlı haftalık derginin başyazarlığına ve Avanti'nin Torino yayın yönetmenliğine geçer. Bu gazetelerde yazarlığını sürdüren Gramsci, bir yandan (Torino'da PSI'in yürüttüğü) siyasal eylemlere katılmaktadır (Tunçay, 1976: 863).

Rusya'daki Ekim ve Şubat devrimleriyle Torino'daki işçi ayaklanmalarının patlak verdiği 1917 yılı, Gramsci'nin hayatında dönüm noktası oldu. Rusya'daki devrimin "aynısını yapma" fikriyle dolu olan ve savaşa son verilmesi için tutuşan işçiler, ağustos ayındaki ekmek kıtlığının da etkisiyle kendiliğinden bir ayaklanmaya giriştiklerinde, bir yanda Torino proletaryasının taşıdığı devrimci atılganlık ruhu, öte yandan da siyasal örgütlenmenin yetersizliği ortaya çıkmıştı. Ayaklanmanın şiddetle bastırılmasının ardından, partinin Torino örgütünün bütün önderleri tutuklanınca Gramsci, birden yeraltı faaliyetlerini düzenleyen "Geçici Komite"ye alındığı gibi, yasal olarak çıkmaya devam eden Halkın Çığlığı adlı derginin de yayın yönetmenliğine getirilmişti (Kürkçü, 1988: 758).

1919'da Togliatti[39] ile birlikte, gelişen fabrika konseyleri hareketinden yana olan L'Ordine Nuovo (Yeni Düzen) haftalık dergisinin oluşmasında rol oynadı. Bu

---

[39] Geliştirmiş olduğu "Sosyalizme İtalyan Yolu" adlı eseriyle öne çıkan ve sonradan Avrokomünizminin temel önermesi haline gelecek olan "Tarihsel Uzlaşma" hareketinin bir anlamda öncüsü sayılan Palmiro Togliatti (1893-1964), Torino Üniversitesi'nde Gramsci'nin en yakın arkadaşıdır. 1 Mayıs 1919'da "Ordine Nuovo" (Yeni Düzen) adlı sosyalist dergiyi Gramsci, U. Terracini ve A. Tasca ile birlikte çıkarmıştır. 1925'te İtalyan Komünist Partisi'nin genel sekreterliğine başlayacakken Gramsci ve diğer arkadaşları gibi yakalanma listesinde yer alan Togliatti, Moskova'da bulunduğundan ele geçirilmez ve partinin fiili önderi haline gelir. 27 Mart 1944'te ülkesine geri döner ve 1947'ye kadar çeşitli bakanlıklar yapar. 14 Temmuz 1948'de meclis çıkışı bir öğrenci tarafından vuruluşu büyük tepki ve protestolara sebep olmuştur. Ağustos 1950'de geçirdiği trafik kazasından sonra Moskova'ya giden Togliatti, Stalin'den parti liderliğinden ayrılması noktasında baskı görür ve bundan sonra, komünist hareketin çok merkezli olması yani Sovyet modelinin uygun olmadığı, toplumdaki Katolik kitlelerle işbirliği yapılması gibi düşünceler üretir (Kürkçü, 1988: 757).

anlamda amacı, Ekim Devrimi'nin derslerini İtalya bağlamına tercüme etmekti (Anderson, 2007: 9).

1920'de Imola'daki PSI kongresinde komünist fraksiyon olarak adlandırılan ayrılıkçı grup baş gösterir. 21 Ocak 1921'de PSI'nın Livorno kongresinde bu Komünist fraksiyon PSI'nden ayrılır ve İtalya Komünist Partisi'ni (PCdI) oluşturur. Komintern (Komünist Enternasyonal), hem partiler hem de sendikalar düzeyinde komünistlerle sosyalistler arasında işçi sınıfının birliğini sağlamayı öngören "birleşik cephe" politikasını başlatmıştır ve İtalya'daki bu ayrılığın sonlandırılmasını ister. Ancak PCdI'nin ikinci kongresinde "birleşik cephe" politikasına karşı öne sürülen "Roma Tezleri" olarak bilinen kararlarda buna karşı çıkılmıştır (Forgacs, 2010: 25-26).

PCdI'nin kurulmasına yardım eden Gramsci, bu partinin merkez komitesinde görev almış ve 1922 Mayısında Komintern Yönetim Kurulunda partisini temsil etmek için Moskova'ya gitmesine kadar, parti fikrini yaymak amacıyla ülkesinde birçok harekete ve eğitim konferanslarına katılmıştır. Gramsci, Moskova'da Julija Schucht ile tanışıp evlenmiştir. Ancak, 23 Ekim 1922'de "Roma'ya Yürüyüş" adı verilen faşist darbe gerçekleşmiş ve böylelikle, İtalyan Komünist Partisi için de yasadışı bir dönem başlamıştır (Tunçay, 1976: 863).

1923 Şubatından itibaren komünist liderler tutuklanmaya başlar. Partinin genel sekreteri Bordigo da tutuklananlar arasındadır. 1924'te İtalya Parlamentosu seçilince, Venedik'ten milletvekili seçilen Gramsci, partinin başındadır. Partiyi ilk yıllarındaki sekterliğinden kurtarıp kitle hareketine dayalı kılmaya çalışan Gramsci (Anderson, 2007: 10), L'Ordine Nuovo'da yazı yazmaya devam eder ve Mecliste de Mussolini'ye karşı mücadele etmektedir. 1925'te bir ara Komintern toplantıları için Moskova'ya gitmiş, dönüşünde Mussolini ve Rocco tarafından yapılan "Gizli Dernekler Hakkında Kanun" tasarısına karşı çıkmıştır. 8 Kasım 1926'da parlamenter dokunulmazlığı olmasına rağmen, Faşist rejimce alınan olağanüstü tedbirler çerçevesinde, öteki Komünist milletvekilleriyle birlikte tutuklanan Gramsci'nin hapishane yaşamı başlamıştır artık (Tunçay, 1976: 863).

Diğer Komünist liderler gibi milletvekili dokunulmazlığı çiğnenerek tutuklanan Gramsci, önce Roma'da hapsedilir, daha sonra da Sicilya'daki Ustica adasına sürgüne gönderilir. Kısa süreliğine Milano'da hapsedilir ve tekrar Roma'ya nakli gerçekleşir. Özel Mahkeme'de diğer komünist liderlerle yargılanan Gramsci için Savcı Michele Isgro'nun, "Bu beynin çalışmasını 20 yıl süreyle durdurmalıyız" dediği rivayet edilir. 20 yıl 8 ay hapis cezasına çarptırılan Gramsci, sağlığının kötü oluşundan dolayı güneyde, Bari yakınlarındaki Turi'de özel bir hapishaneye gönderilir. İlkin bir hücrede beş mahkûmla birlikte kalır, daha sonra tek başına bir hücrede kalmasına izin verilir. 1929 yılında ise hücresinde yazı yazmak için izin alır ve şubat ayında "ilk defterini" yazmaya başlar (Forgacs, 2010: 28-29).

Gramsci, 1934 ağırlaşan böbrek sancıları yüzünden şartlı olarak salıverilmesini ister ve en sonunda Faşist yönetim tarafından bu istek kabul edilir ve 1937'ye kadar serbest bırakılır. Faşizmin kabulünün 10. Yıldönümünde ceza süresi kısaltılınca, hapishaneden kesin olarak kurtulan Gramsci, özgürlüğünün tadına doyamadan bir ay içinde bir beyin kanaması sonucu ölmüştür (Tunçay, 1976: 864).

Gramsci, 1933'e kadar 33 defter doldurmuştu. Baldızı Tatiana'nın ölümünden sonra cezaevinden çıkardığı bu defterlerin 1941'de Eunadi Yayınevi tarafından yayınlanmasıyla birlikte ise, Avrupa ve dünya Marksizmine Ekim Devrimi'nden sonra yapılmış en önemli katkılardan biri gün ışığına çıkmıştı (Kürkçü, 1988: 758).

2. Gramsci'nin Marksizm'e Katkıları

a. Üstyapı Vurgusu ve Anti-Ekonomist Görüş

Gramsci'nin Hapishane Defterleri'nin merkezine aldığı temel problem, Avrupa'da bir devrimin imkânları ve işleyiş diyalektiğinin özgüllüğü idi. Gramsci, Ekim Devrimi'nin "aynısını yapmanın", İtalya'da gerçekleşemeyişi üzerine daha hapishaneye konulmadan önce düşünmeye başlamıştır. Rusya'da dolaysız gerçekleşen ve kitleleri devrimci bir ayaklanma için sokağa döken belirlenim, kapitalizmin daha yüksek gelişme derecesinin ortaya çıkardığı üstyapılar tarafından

çok daha karışık bir hale sokmuştur, bu kitlelerin eylemini daha yavaş ve daha ihtiyatlı kılar ve bu yüzden de devrimci parti için 1917 Mart ve Kasımı arasında gerekmiş olandan daha karmaşık ve uzun vadeli bir stratejiyi gerektirir (Kürkçü, 1988: 759).

Forgacs'ın da belirttiği gibi, Gramsci'nin 1926'dan (yani tutuklandıktan) sonra kendisini içerisinde bulduğu gerçeklik şuydu: Kapitalizm savaş sonrası ekonomik krizden çıkmayı başarmış, parlamenter rejimler sağlam kaldığı veya yerini otoriter rejimlere bıraktığı Batı'da, sosyalist devrimler ya yenilgiye uğramış ya da hayata geçememişti. Gramsci'nin politik bir militan olarak içerisinde olgunlaştığı Marksist geleneğin, kapitalist gelişmenin doğrultusu konusunda ve ekonomik krizler ile siyasal dönüşüm arasındaki bağlantılar konusundaki değerlendirmeleri güçlüydü. Ancak siyasal iktidar biçimlerinin, toplumsal sınıflar ve siyasal temsil ile kültürel ve ideolojik biçimler arasındaki somut ilişkilerin ayrıntılı analizinde zayıftı. Gramsci'nin deyişiyle o karmaşık siyasal, hukuksal ve kültürel yapılar alanına yani devlete ilişkin yeterli bir Marksist kuram yoktu. Bu açıdan Gramsci kendi analizini gerçekleştirmek için, tarihsel materyalizmin mekanist biçimlerini (en başta "ekonomizm" olmak üzere) kuramsal bir eleştirisini yapma, daha sonra da Marksist gelenekte "siyaset"in işgal ettiği alanı genişletme gereği duymuştu (Forgacs, 2010: 230).

Marx, toplumsal biçimlenişlerin çözümlemesini yaparken, ağırlıklı olarak "altyapı"yı ele alıyor; altyapıyı yani toplumun ekonomik uğrağını çözümlemek ve altyapıya önemli bir taşıyıcılık (ya da belirleme gücü) yüklemekle, kendinden önceki felsefenin gözden kaçırdığı bir gerçeği kuramsallaştırıyordu. Ancak, ekonomik altyapının bu kadar öne çıkarılması, bu kez de üstyapıların ayrıntılı çözümlemesini yavaşlatıyordu. İşte bu noktada Gramsci, bütün dikkatiyle toplumsal biçimlenişin üstyapısını çözümlemeye girişmiş ve bu yüzden kendisine "üstyapı kuramcısı" denilmiştir (Özbek, 2011: 119-120).

Siyaset Bilimi literatüründe Gramsci'nin Marksist-Leninist bir devrimci olmasından tutun da Marksist gelenekten kopmasına, Avrokomünizm[40] taraftarlarının esin kaynağı olmasına kadar farklı yerlere koyulmasının sebebi, Marx'ın tarihsel materyalizmine karşı dile getirdiği "üstyapı" ile ilgili görüşleridir. Ona göre, Marx'ın toplumların gelişmelerine ilişkin öngördüğü temel çelişkilerden kaynaklanacak sınıf mücadelesi, sonuç itibariyle devrim, bilimsel bir yasadan çok birer eğilim belirtisidir ve siyasal müdahale ve mücadele olmaksızın, yalnızca kapitalist ekonomik ilişkilerin iç çelişkilerine bağlı olarak, kapitalist toplumun yıkılıp, yerine sosyo-ekonomik oluşumun kurulması olanaklı değildir. Böylelikle Gramsci, ekonomik altyapının tek belirleyici olarak üstyapı oluşturması biçiminde özetlenebilecek "mutlak determinizm" ilkesini reddetmektedir (Saybaşılı, 1999: 68).

Portelli'nin belirttiği gibi Gramsci böylelikle, ekonomist[41] yanılgının özsel görünümü olarak, yapıyla üstyapı arasındaki ilişkilerin, üstyapıyı arı bir "yansı" olarak gören "mekanist" anlayışa karşı çıkar (Portelli, 1982: 63): İtalyan düşünür "politika ve ideolojinin her değişimini, yapının dolayımsız bir dışavurumu olarak

[40] Avrokomünizm ya da Avrupa Komünizmi (Eurocommunism), savaş sonrası ekonomik "boom"un (refah) bir sonucu olarak ileri kapitalizmin toplumsal yapısında ortaya çıkan dramatik değişikliklerle birlikte, Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin (SBKP) 1956'daki XX. Kongresi ve onu çevreleyen olaylara (Macaristan ve öteki sosyalist toplumlardaki ayaklanmalar, Çin-Sovyet ayrılığı, uluslararası politikada detente'ın(yumuşama) yükselişi) tepki olarak kapitalist demokrasilerdeki birçok Komünist partisince –İtalya, İspanya ve Fransa'nın kitle partileri ve daha küçük birçok parti- 1970'lerde başlatılan stratejik ve teorik değişme hareketini anlatır. 1970'lere gelindiğinde Avrupa'nın büyük komünist partileri, politik başarının bundan böyle işçi sınıfının ötesinde yeni öğelere, özellikle de "yeni orta sınıfa" hitap etme ve öteki politik güçlerle uygulanabilir ittifaklar kurma yeteneklerine bağlı olduğunu fark ederler. Bu açıdan, Üçüncü Enternasyonal'in ilk döneminden kaynaklanan politika ve yöntemlere bağlılık büyük ölçüde zayıflamıştır ve De-Bolşevizasyon (De-Stalinizasyon) Avrokomünizmin özünü oluşturur. Avrokomünist partilere göre "sosyalizme giden yol", barışçı, demokratik ve esas olarak ulusal toplum içerisinde mevcut hammaddelerin inşa edilmiş olmasıdır (Ross, 2012: 51).

[41]Ekonomizm, Marx sonrası dönemle anılan bir kavramdır. İlk olarak Lenin ile geliştirilen ve Rus sosyal demokrasisi içindeki bazı grupları siyasal mücadeleyi ekonomik mücadeleden ayırmakla ve bunlardan ikincisi üzerinde yoğunlaşmakla eleştirilen durumu anlatır. Lenin bu kavramı "Bernsteinci" görüşler ile ilişkilendirir ve "Eğer ekonomik mücadele kendi adına tam bir mücadele olarak alınırsa, bunun içinde sosyalist olan hiçbir şey bulunmayacaktır" der. Ona göre kavramın karakteristik özellikleri ise şunlardır: Marksizm'in toplumsal yaşamda bilinçli unsurun önemini küçülten bir biçimde bayağılaştırılması, siyasal ajitasyon, mücadeleyi sınırlamaya yönelik çaba. Kavram Gramsci'de ise kavram, toplumbilimlerinde görülen özel bir teorik yönelime bağlanır ve bu da, tarihsel gelişmenin doğa yasalarına benzer nesnel yasaların bulunduğuna ilişkin sarsılmaz inanca ilişkindir. Kavram bu açıdan, Marksist yazın içerisinde, pejoratif bir anlama sahiptir ve eleştirmenlerini, ekonomik ve teknolojik gelişmenin keskin belirleyiciliği yerine, insan unsurunun etkinliğinin dışavurumu olarak alınan ideoloji, sınıf bilinci ve siyasal eylem gibi etmenlerin –göreli-bağımsızlıkları ortak paydasına alan görüşleri akla getirir (Bottomore, 2012:188).

gösterme ve sergileme tutkusuyla, teorik bakımdan ilkel bir çocukluk olarak savaşılması gerektiğini salık verir.

Bu doğrultudan hareket eden Gramsci, her şeyden önce, Marx'ın Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı adlı eserini anti-ekonomist bir gözle okur ve yapı-üstyapı kavramlarını ünlü paragrafında yeniden şöyle yorumlar (aktaran Forgacs, 2010: 230):

> Değişen sosyo-ekonomik koşullar, kendi başlarına siyasal değişimler üretmezler. Böylesi değişimlerin mümkün olacağı koşulları oluştururlar sadece. Bu değişimlerin yaratılmasında can alıcı önem taşıyan şey siyasal düzlemde elde edilen güç ilişkileridir, muhalif güçlerin siyasal örgütlenme ve savaşkanlık derecesidir, bir araya gelme başarısı gösteren siyasal ittifakların gücüdür ve onların ideolojik alanda mücadeleye hazırlıklı olma hususundaki siyasal bilinç düzeyleridir.

Burada bir noktaya dikkat çekmek gerek: Gramsci'nin yazılarında yapı, yani "ekonomi dünyası" her zaman vardır, bunun hareketleri üstyapının gelişmesindeki parametreleri oluşturmakta, ancak yalnızca son kertede tarihin zembereği" olabilmektedir. Bu yüzden onun yapı ve üstyapı ilişkisine ilişkin çözümlemeleri, Marksist ekonomi politiğe pek az şey borçludur. Onun asıl borcu, Kapital'in yazarı Marx'tan çok, Onsekiz Brumaire'in tarihçisi Marx'a karşıdır (Hall, Lumley ve McLennan, 1985: 6).

b. Tarihsel Blok

Gramsci'nin dolayısıyla Batı Marksizminin en önemli referanslarından olan Hapishane Defterleri adlı eseri, çeşitli düşünce ve birçok kavramı barındırmakla birlikte Portelli, Gramsci'nin hapishane koşullarının da büyük etkisiyle düşüncelerinin zor analiz edildiğini, bu yüzden düşünürün anlaşılması adına bir kavramın üzerinden diğerlerini açıklama yöntemini seçmiştir: Tarihsel blok.

Gramsci'nin Hapishane Defterleri'nde, Rusya'da olduğu gibi kitleleri sokağa dökmenin kapitalist ülkelerdeki üstyapısal konumdaki karmaşıklığı hedef alınmıştır. Gramsci'nin bu süreçte ulaştığı önemli sonuçlardan biri ve tartışmanın merkezinde rol oynayan devlete ilişkin olandır. Gramsci, gerek burjuva devletinin gerekse onun yerini alacak olan proletarya devletinin yalnızca devletin zor aygıtlarıyla açıklanması mümkün olmayan bir egemenlik sistemi olduğuna dayalı bir

tarihsel blok teorisi geliştirerek, Marx'tan beri daha ileri görülmemiş olan temel ve üstyapı ilişkisini çözümlemeye girişir (Kürkçü, 1988: 759).

Gramsci'ye göre toplumsal bir sistem, ancak sahip olduğu düzenin işleyişini aydınlara bırakan temel bir sınıfın altında hegemonik bir sistem kurulduğu zaman bütünleşmiştir ve tarihsel bir blok o zaman gerçekleşir. Bu tarihsel blokun üstyapıları ise, devlet aygıtını bir araya getiren "politik toplum" alanı ve "sivil toplum" alanından meydana gelmektedir (Portelli, 1982: 6).

Bu açıdan bir tarihsel blok, bir yanda üretici güçlere dayalı toplumsal yapının, öte yanda ideolojik ve siyasal bir üstyapıya özgül eklemlenme tarzıdır. Bu iki bileşen arasındaki bağ ise, temelde iktisadi yapıda değil, üstyapı düzeyinde kurulur. Bu düzeyin asli unsuru ise, ileride ayrıntılı şekilde görüleceği üzere, aydınlar olacaktır (Kürkçü, 1988: 759).

i. Tarihsel Blok'un Üstyapısı: Sivil Toplum + Politik Toplum

Marx ve Engels'in düşüncesinde maddeciliğin, modern mülkiyet ilişkilerinin, herkesin herkese karşı savaşının, bencilliğin alanı olarak tanımlanan sivil toplum, ortaçağ toplumunun yıkılışı sonucunda ortaya çıkmıştı. Önceleri bireyler, her biri politik bir role sahip lonca veya malikane gibi birçok farklı cemaatin bir parçasını oluşturuyordu; öyle ki, ayrı bir sivil dünyadan söz edilemezdi. Bu kısmi cemaatler parçalandıkça bireyin aşırı önem kazandığı sivil toplum ortaya çıktı (Sassoon, 2012: 526).

Sivil toplumun tarihi maddeci çerçeveden gelişimi ise şu sırayı izler: Eski imtiyaz bağlarının yerini birbirinden ve cemaatten ayrılmış atomistik bireylerin bencil ihtiyaçları alır. Bu bireylerin arasındaki biricik bağlantı, kendi iradelerinin ürünü olmayan ve ceza tehdidi yoluyla insan ilişkilerine hükmeden yasalar tarafından sağlanır. Barındırdığı mülkiyet ilişkileriyle sivil toplumun bu bölünmüş ve çatışmayı yansıtmayan politika türünü dolayısıyla sivil toplumun bu nitelikleri, modern devleti zorunlu kılar (Sassoon, 2012: 526). İşte bu anlamda modern devlet, özünü sivil

toplumun niteliklerinde yani ekonomik ilişkilerde bulur. Sivil toplumun çatışmalarının gerçekten aşılabilmesi ve insanların taşıdığı potansiyelin hayata geçirilebilmesi için hem sivil toplumun, hem de onun "ürünü" olan politik toplumun ortadan kaldırılması gerekir (Sassoon, 2012: 527).

Böylelikle Bobbio'nun tespit ettiği gibi Klasik Marksizm, "sivil toplum" hususunda şunu der: Devlet –siyasal düzen-, bağımlı öğedir; sivil toplum –ekonomik ilişkiler alanı-ise belirleyici öğedir. Sivil toplum devlete, yani yapı üstyapıya egemendir (aktaran Carnoy, 2001: 254).

İşte Gramsci bu noktada Marx ve Engels'ten ayrılır. Gramsci'de sivil toplum kavramı, Marx'ta olduğu gibi doğrudan doğruya ve yalnızca iktisadi düzeyi değil, bir toplumsal örgütlenme tarzının devletten gayrı bütün mekanizmalarını içerir ve egemen sınıf, toplumsal yapı üzerindeki hegemonyasını bu mekanizmalar aracılığıyla sağlar. Aile, din, okul, siyasal partiler, basın, radyo bir bütün olarak ideoloji ve onu üreten aygıtlardır sivil toplum. Devlet ya da politik toplum ise, egemenliğin zorlayıcı aygıtları, hükümet ve yürütme gücünün elinde toplanan ordu, polis, hapishaneler vb. den oluşur. Temel sınıf, egemenliğini bu iki alandaki güçlerini birlikte kullanarak sürdürür ve bunlar sivil toplumda sağlanan hegemonya ile devletin sağladığı zorun organik bir bileşimini, bir organik bloku meydana getirirler (Kürkçü, 1988: 759). Yani Gramsci'nin düşüncesinde hegemonya sivil topluma, zor (egemenlik) ise devlete özgüdür (Anderson, 1988: 41).

İçeriğinde ideoloji tanımlamasına da ulaşacağımız Gramsci'nin sivil toplum kavramını üç görünüm altında incelediği görülür:

İlk olarak sivil toplum, yönetici sınıfın ideolojisi olarak, ekonomiden, hukuktan, sanattan bilime dek tüm ideoloji kollarını kapsamaktadır. Bu açıdan Gramsci ideolojiyi, sanatta, hukukta, ekonomik etkinlikte, bireysel ve kolektif yaşamın bütün belirtilerinde kendini örtükçe gösteren bir dünya görüşü olarak tanımlamaktadır. Yalnız "organik", yani bir temel sınıfa bağlı bulunan ideoloji, hegemonyanın gelişmesiyle birlikte yönetici grubun ideolojisinin ekonomi, bilimler,

sanat vb. gibi bir görünümü üzerinde uzmanlaşan bir ya da birçok aydın katmanları türetir. İdeolojinin çeşitli kolları, görünüşteki bağımsızlıkları ne olursa olsun aynı bir bütünün, temel sınıfın dünya görüşünün çeşitli bölümleridir (Portelli, 1982: 14-15).

İkincisi sivil toplum, onları yönetici sınıfa bağlamak üzere bütün toplumsal katmanlar içinde yayılmış bulunan dünya görüşü olarak, bütün gruplara uyar: felsefe, din ortak duyu, folklor vb. Yönetici sınıfın dünya görüşü (ideoloji), bütün topluma yayılmalıdır. İdeolojinin ise çeşitli basamakları vardır. Bu basamakların en tepesinde "felsefe" gelirken, en alt basamakta "folklor" gelmektedir. İki uç düzey arasında ise "ortak duyu" ve "din" gelir (Portelli, 1982: 17).

Üçüncü ve son olarak sivil toplum, yönetici sınıfın kendi ideolojisini yayma örgütüne dayanır. Bu yapı Gramsci tarafından "ideolojik yapı" olarak nitelendirilmiştir. Bu anlamda ideolojik yapı içerisinde, ideolojiyi yaymakla görevli üç tür örgüt vardır. Bunlardan birincisi, "Kilise"dir. Gramsci'ye göre Kilise, daha önceki tarihsel blok döneminde sivil toplumun neredeyse elinde tuttuktan sonra[42] bu durumu büyük ölçüde korumuştur (Portelli, 1982: 21).

Bu uğurda ikinci gereç, "öğretim örgütü"dür. Gramsci burada, ister devlet denetimi isterse özel kuruluşlar denetimi altında olsun, herhangi bir ayrım yapmadan, öğretim örgütü ve hatta halk üniversitelerinin bile, ideolojinin üniversite ve akademi denetimi altında derecelendiğinin görüldüğü, sivil toplumun ikinci kültürel bütünlüğünü oluşturduğunu belirtir (Portelli, 1982: 22).

İdeolojiyi yaymakla görevli üçüncü ve son örgüt ise, "basın ve yayın kurumu"dur. Bu ideolojik yapı, yukarıda sayılan örgütlerin eylemiyle çeşitli "ideolojik gereçler" kullanarak bunu yapmaktadır. Bu gereçler ise başlıca, görsel-işitsel araçlar (tiyatro, sinema, radyo, televizyon vb.) ve yazılı iletişim araçlarıdır (kitaplar, gazeteler, vb.). Gramsci bunlara ek olarak mimarlığı (ya da mimariyi) ve hatta sokakların, ideolojik gereç olarak önemini vurguladığı düzen ve adlarını da katmaktadır (Portelli, 1982: 22).

[42] Gramsci, burada, dinsel ideoloji olarak bu tekelci durumun, çağın felsefesini, bilimini, okulunu, eğitimini, ahlakını, adaletini, sigortasını vb. belirlediğini vurgular (Portelli, 1982: 21).

Gramsci, bu çözümleme araçlarına dayanarak, sivil toplumda tesis edilmiş bulunan hegemonya yıkılmadıkça, devletin zor aygıtı bütünüyle felce uğratılmış olsa bile, egemen sınıfın egemenliğine son verilmesinin olanaklı olmadığını belirleyerek, Batı Avrupa'da devrimin bu sivil toplum alanı üzerinde işçi sınıfının hegemonyasını kurması ile olanaklı olduğu yargısına varır. Bunun yolu proletaryanın kendi organik aydınlarını yaratmasına ve kolektif bir aydın olarak proletaryanın partisinin özellikle ideolojik savaşı kazanmasına dayanır. Aşağıda ayrıntısıyla görüleceği üzere, sivil toplumun nispeten az geliştiği ve temel sınıflar arasındaki mücadelenin devletin çevresinde döndüğü ülkelerden farklı olarak Batı'da mücadele, sivil toplumda sağlanmış bulunan hegemonyanın çökertilmesine bağlıdır (Kürkçü, 1988: 759).

Gramsci'de üstyapı içerisinde sivil toplumun karşısına koyulan politik toplumun çeşitli tanımları bulunurken, politik toplum zor kullanma ve kurulu düzeni zorla sürdürme çabasında karşımıza çıkmaktadır (Portelli, 1982: 26). Bu anlamda politik toplum, egemen grubun devlet ve yasal hükümet kanalıyla "doğrudan egemenlik" veya "buyurma" işlevinedenk düşer (Anderson, 2007: 42). Politik toplum, etkin ve edilgen uzlaşmayı kabul etmeyen grupların yasal disiplinini sağlayan aygıttır. Bu kavram, sivil toplum kavramı gibi, işlevseldir. Bu açıdan devlet ile aynı şey olmamakla birlikte devlet aygıtının zorlamaya ayrılmış ve sınırları iyice belli bir personel (bürokrasi) tarafından yerine getirilen bir işlevdir (Portelli, 1982: 28).

ii. Tarihsel Blok'un (Alt)Yapısı

Gramsci, yapı kavramını klasik şekilde tanımlama yoluna giderken ona bir de pasif ve statik bir özellik atfeder. İlk olarak yapının, "toplumsal kümelenmeler (gruplar), bu kümelerden her biri bir işlevi simgelemek ve üretimin kendisinde belli bir konuma sahip bulunmak üzere, somut üretim güçlerinin gelişme derecesi temelinde oluştuğunu" belirtir. Daha sonra ise yapıya, "maddi üretim güçleri bütünlüğü", "tarihsel gelişme içinde en az değişken öğe", "her değişikliği matematiksel bir kesinlikle saptanıp ölçülebilen" bir statik anlam verir (Portelli, 1982: 46).

Gramsci'ye göre yapı, bir "enstantane fotoğrafik imge" gibi saptanamaz ve doğru çözümlenmesi de ancak çözümlenen dönem tamamlandıktan sonra olanaklıdır. Buradan hareketle yapı, şimdiki zamanda kesinlikle çözümlenemeyeceğine göre; çözüm, geçmişe başvurmakta olacaktır. Geçmiş, nesnel maddi koşulları simgeler ve şimdiki zaman da bu koşulların sürüp gitmesinden başka birşey değildir. Bundan dolayı, geçmiş ile yapı özdeşleşir. Yani yapı, gerçek geçmişin ta kendisidir (Portelli, 1982: 47). Özbek'in de belirttiği gibi, Gramsci'de altyapı, böylece klasik anlamda toplumsal güçler ve üretim ilişkilerinin bütünlüğü olurken, üstyapı ise sivil-politik toplumun birlikteliğini gösterir (Özbek, 2011: 121).

c. Hegemonya

Hegemonyanın her tanımlaması, sözcüğün birbirine taban tabana zıt olan iki anlamda kullanılması nedeniyle karmaşıklık gösterir: Sözcük ilkin, "hegemonyacılık"ta olduğu gibi, "hakimiyet" anlamında; ikinci olarak ise, bir tür "rıza" anlayışını ima ederek "liderlik" anlamında kullanılmıştır. Sassoon'un da belirttiği gibi, ikinci anlam Marksist literatür için daha uygundur (Sassoon, 2012: 273).

Marx ve Engels, "Toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda onun egemen entelektüel gücüdür" diyerek her tarihsel dönemde egemen sınıf düşüncelerinin, egemen düşünce olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarını da denetim altında tutmaktadır. Gramsci'nin ise bu düşünceye –aynı zamanda onu dönüştürerek- eklediği "hegemonya" kavramıdır (Carnoy, 2001: 256).

Hegemonya kavramı 1890'lardan 1917'ye kadar Rusya'da Rus Sosyal Demokrat hareketinin en temel siyasi sloganlarındandı ve Gramsci de hegemonyayı Komintern geleneğinden türetmişti (Anderson, 2007: 37). Bu, Gramsci'nin kavramın kökenini Lenin'e bağlaması ve onun Marksizm'e en büyük katkısı olarak görmesiyle yani kavramın yaratıcılığını kabul etmemesiyle de açıklanabilir. Gramsci'den önceki hegemonya kavramı, Marksizm açısından ekonomizmin mekanist ve yazgıcı

görüşleriyle karşıtlık içinde değerlendirilmişti. Böyle yaparak da modern Marksist felsefe, tarihsel-siyasal hegemonya kavramına dayandırılabiliyordu. Gramsci ise kavramın kendi adıyla özdeşleşen bu kavramı genişletmiş ve kavram kendini tam olarak Gramsci'de bulmuştur (Portelli, 1982: 68).

Giroux, Gramscigil hegemonya kavramının başlıca iki anlamından bahseder: İlk olarak hegemonya, egemen sınıfın bir fraksiyonunun, ahlaki ve entelektüel liderliği yoluyla egemen sınıfın öbür müttefik fraksiyonları üzerinde denetim uyguladığı bir denetim sürecidir. Önder fraksiyon, öbür fraksiyonların çıkarlarını eklemleme güç ve yeteneğine sahiptir. İkinci olarak hegemonya, egemen ve bağımlı sınıflar arasındaki bir ilişkidir. Hegemonya, egemen sınıfın, kendi dünya görüşünü kapsayıcı ve evrensel olarak yerleştirmek için siyasal, ahlaki ve entelektüel liderliğini kullanmaya, ayrıca bağımlı grupların çıkar ve gereksinimlerini biçimlendirmeye yönelik başarılı girişimlerini içerir. Yani özetle hegemonya, egemen sınıfların sivil toplumda bağımlı sınıflar üzerindeki ideolojik[43] üstünlüğüdür (aktaran Carnoy, 2001: 257).

Hegemonyanın toplumsal tabanına baktığımızda ise, öz olarak bir "yönetici sınıf" ve "yönetilen sınıf"tan oluştuğunu görürüz. Yönetici sınıf, bu oluşumda ikili bir derecede üstün durumdadır: İlk olarak (alt)yapısal düzeyde üstündür çünkü ekonomik alanda temel sınıftır. İkinci olarak ise üstyapısal alanda üstündür çünkü entelektüel blok aracılığıyla ideolojik yönetimi elinde tutmaktadır (Portelli, 1982: 91).

Anderson, Gramsci'nin hapishanede emek vererek birleştirdiği bulmacavari mozaik, "devlet", "sivil toplum", "politik toplum", "hegemonya" , egemenlik" veya "yönlendirme" gibi kelimelerin hepsinin devamlı bir kayma gösterdiğini ve

[43]Eagleton bu noktada, Gramsci'nin yazılarında kilit konumun ideoloji değil de hegemonya olduğunu tespit ediyor. Yazara göre Gramsci, hegemonya sözcüğünü genelde bir yönetici gücün kendi hâkimiyeti için hükmettiği insanların rızasını alma biçimi anlamında kullanırken; zaman zaman hem rıza hem de baskı anlamını karşılayacak şekilde kullandığı da doğrudur. Yazar ayrıca ideoloji ve hegemonya arasındaki farkı da belirtir. İdeoloji, zorla dayatılabilecek bir olgu olduğundan, burada hegemonya, daha geniş bir anlam kümesine sahip oluyor. Böylece hegemonya ideolojiyi kapsayan ama kesinlikle ona indirgenemeyecek bir konuma sahip oluyor (Eagleton, 2011: 154).

"hegemonya" kavramının anlaşılması açısından bu kavramın defterlerde üç farklı formasyona tabi tutulduğunu belirtiyor (Anderson, 1988: 44).

İlk olarak Gramsci düşüncesinde "devlet", burjuvazinin sömürülen sınıflara karşı baskı veya silahlı tahakküm alanı, "sivil toplum" ise burjuvazinin kültürel yönlendirme veya gönüllü hegemonya alanı olduğu için[44], Doğu ülkelerinde "her şey" demek olan baskı unsuru devlete karşı mücadele ile başarıya ulaşılabilir. Bunun yönteminin adı da "manevra savaşı"dır. Ancak "rıza" unsurunun baskın olduğu "sivil toplum" Batı'da güçlü olduğu için, "devlet"e karşı mücadele tek taraflı kesinlikle yeterli olmayacaktır, asıl önemli olan kültürel hegemonyanın baskın olduğu sivil toplumla mücadele edilmesidir ki, ideolojik-kültürel mücadele anlamında "mevzi savaşı" burada anlamını bulur (Anderson, 1988: 45).

Sonuç Doğu/Batı ayrımı için ikili bir zıtlıklar dizisi olur (Anderson, 1988: 46):

Doğu	**Batı**
Devlet	Sivil Toplum
/	/
Sivil Toplum	Devlet
Zor	Rıza
Egemenlik	Hegemonya
Manevra	Mevzi

Başka deyişle, Batı'da sivil toplumun devlet karşısındaki üstünlüğü, gelişmiş kapitalizmde burjuvazinin temel iktidar tarzı olarak "hegemonya"nın "baskı" karşısındaki üstünlüğüyle bir tutulabilir. Hegemonya sivil topluma özgü olduğu ve sivil toplum da devletten baskın olduğu için kapitalist düzenin istikrarını temelde sağlayan şey yönetici sınıfın kültürel üstünlüğü olmaktadır. Çünkü Gramsci'nin buradaki ilk formülünde kullandığı hegemonyadan kasıt, burjuvazinin işçi sınıfını rızası ile yönetmesini mümkün kılan ideolojik bağlılıktır. Anderson, bu

[44]"Zor" ile "rıza", "baskı" ile "ikna", "devlet" ile "kilise", "politik toplum" ile "sivil toplum" arasındaki zıtlık (Anderson, 1988: 45).

formülün gayesini Çarlık Rusya'sı ile temsili siyasi demokrasinin var olduğu Batı Avrupa arasındaki açık ve temel farkın tespit edilmesi olarak görür. Yazara göre Gramsci'nin bu formülü, Lenin'in Çarlık Rusya'sında kaba kuvvet, İngiltere ile Fransa'da ise taviz ve aldatmanın hüküm sürdüğü şeklindeki özlü formülünü anımsatmaktadır. Gramsci'yi Troçki ve Lenin gibi ortodoks komünistlerden ayıran yanı ise formülün, daha "ısrarlı" ve "tutarlı" koyulmuş olmasıdır (Anderson, 1988: 46).

İkinci versiyona baktığımızda ise, Gramsci'nin sivil topluma devlet karşısında üstünlük atfetmediği ya da hegemonyayı sadece tek yanlı olarak sivil toplum alanına vermediği görülecektir. Bu ikinci formülde hegemonya, devlet ile dengede sayılır ve rıza ile baskının bileşimi olarak devlet (ya da politik toplum) ile sivil toplum arasında paylaştırılır (Anderson, 1988: 54). Ancak zor kullanma hukuken –kapitalist- devletin tekelinde olduğundan hegemonya bu şekilde, yalnızca kültürel üstünlük değil zorlama da ima etmektedir (Anderson, 1988: 55).

Gramsci'nin ikinci formülüyle ilgili olarak Anderson, iktidarın "rıza" ve "zorlama" işlevlerinin dağılımında yapısal bir simetrisizlik olduğuna dikkat çeker. Çünkü ideoloji sivil toplumla devlet arasında paylaşılır, şiddet ise sadece devlete özgüdür. Bu şekilde devlet, bu iki terimi kapsayan bütün denklemlerde iki misli yer almaktadır. Ancak Anderson, Gramsci'nin bu simetrisizliği tespit edememe sebebinin, 1921-1922'de İtalya'da yaşanan olağandışı durumun, yani devlet mekanizması dışında serbestçe hareket eden faşist askeri birliklerin doğuşunun olabileceğini belirtir. "Zorlama", devletin yapısal tekelinde bulunması, sivil toplumda konjonktürel komando operasyonlarıyla bir dereceye kadar maskelenmişti. Ama ölüm mangaları denen "squadristiler" aslında polisle ordunun fiili himayesinde oldukları için ceza korkusu olmadan işçi kurumlarına saldırıp yağma edebilmiştir. Gramsci'nin "bugünkü mücadelelerde, zayıflamış devletin çözülen bir orduya benzediğini bu yüzden de komandoların yani özel silahlı örgütlerin, devlet yasalar çerçevesinde kalmış görünürken 'yasadışılığı kullanmak' ve "böylece 'devletin yeniden örgütlenmesine imkân sağlamak' amacıyla ortaya çıktığı"na dair sözleri de yazarın dayanak noktasını oluşturmaktadır (Anderson, 1988: 56).

Üçüncü ve son formülde ise, hem “politik toplum” hem de “sivil toplum”, “devlet”e[45] dâhildir. Böylece hegemonya, bir baskı ile rıza sentezi olarak devlet ile sivil topluma yayılmış sayılmamaktadır. Devlet ile sivil toplum daha geniş bir üst birlikte kaynaşmıştır. Gramsci, “devlet” kelimesi ile yalnızca yönetim aygıtları değil, hegemonyanın “özel” aygıtları da yani sivil toplum da anlaşılmalıdır” der. Bunun anlamı ise, gerçekte sivil toplum ile devletin bir ve aynı şey olduğu sonucudur (Aktaran Anderson, 1988: 58).

d. Aydınlar: Üstyapı Memurları

Kiernan, Batıda işçi sınıfının sosyalizmin taşıyıcısı olduğuna inancın zayıflamasından dolayı, aydınlara daha da büyük yer verildiğini belirtiyor. Hatta işçi sınıfına inancını yitiren Wright Mills (1916-1962), “Marksistler” (Marxists, 1962) adlı eserinde işçi sınıfının başaramayıp terk ettiği ilerici görevin gerçekleştiricisi konumuna “aydınlar”ı getirecek kadar uç noktada düşüncelere varmıştır (Kiernan, 2012: 57).

Gramsci’nin düşünce sistemine ulaşabilmek için tarihsel blok kavramından hareket edildi. Tarihsel blok ve hegemonyasının sürdürülmesi noktasına öne çıkan bir hususu olmakla birlikte “aydın” konusu, onun din ve özellikle Katolik unsurlara karşı tavrını göstermek için bir fırsat görevi görür. Değinildiği üzere şöyle diyordu Gramsci: “Toplumsal bir sistem, ancak sahip olduğu düzenin işleyişini aydınlara bırakan temel bir sınıfın altında hegemonik bir sistem kurulduğu zaman bütünleşmiştir ve tarihsel bir blok o zaman gerçekleşir.” Yapı ile üstyapı arasındaki bağın organik[46] (zorunlu) niteliği, işlevleri bu organik bağı kullanmak olan aydın

[45]Böylece bu üç formüle göre düşünüldüğünde “devlet” kavramı “sivil toplum” cinsinden sırasıyla su üç anlama ya da fonksiyona karşılık gelmektedir (Anderson, 1988: 28):

Sivil toplumun	zıddı olan	devlet,
Sivil toplumu	saran	devlet,
Sivil toplum	ile aynı şey olan	devlet.

[46] Gramsci’nin düşüncesinde yapı ile üstyapı arasındaki bağın varlığı kabul edilirken, aydınların özerkliği hususunda da mutlak determinizme bir kez daha karşı çıkılır. Aydın, her şeyden önce bir sınıf değil; ama çeşitli sınıflara bağlı gruplardır. Bu anlamda her toplumsal grup kendi öz aydınlar katmanına sahiptir ya da onu oluşturmak ister ki bu durum aralarındaki “organik bağ”ı ifşa eder. İkincisi ise aydın, edilgen “yansı”sı olmadığı sosyo-ekonomik yapıya oranla göreli bir “özerklik”ten yararlanır. Yani üstyapı, der Gramsci, altyapının düpedüz yansısı olmadığı gibi, aydın da temsil ettiği

katmanlarına tam olarak yansır. Aydınlar yapıya bağlı ve bu sınıfa tarihsel blokun türdeşlik ve yönetimini verecek olan üstyapıyı hazırlamak ve çekip çevirmekle görevli ayrımlaşmış bir toplumsal katman oluştururlar (Portelli, 1982: 99).

Temel toplumsal grupların dışında aydınlar, üretim dünyası ile ilişki içerisindedir ve bu ilişki "memurları" oldukları üstyapı yolu ile kurulur. Halk dilinde "özel" denilen örgütler bütünlüğü olarak adlandırılabilecek "sivil toplum" ile "politik toplum" ya da "devlet katı", üstyapıyı oluşturan iki büyük kattır. Bu katlar, egemen grubun tüm toplum üzerinde "hegemonya" işleviyle, kendini devlette ya da "hukuksal" hükümette dışa vuran "doğrudan egemenlik" işlevine karşılık gelmektedir. İşte tam bu noktada Gramsci, aydınların; egemen grubun toplumsal hegemonya ve siyasal hükümete ilişkin ast işlevleri uygulama memuru olduklarını iddia eder. Bu hegemonya iki şekilde vuku bulur: İlk olarak egemen toplumsal grupça toplumsal yaşama verilmiş olan yönelime büyük halk yığınlarınca sağlanan ve tarihsel olarak egemen grubun üretim dünyasındaki işlevi hasebiyle sahip olduğu saygınlıktan doğan "kendinden uzlaşma" ile olur. İkinci olarak ise, etkin olduğu edilgin uzlaşmayı kabul etmeyen grupları yasal olarak disiplin altına almayı sağlayan devlet zorlama aygıtına ilişkin uygulamalarla, hegemonya kurulur (Gramsci, 2009: 260).

İşte bu iki uygulamanın da ast işlevlerini yerine getiren yani eylemi yapan görünürdeki özne, Gramsci'nin "üstyapının memurları" dediği aydınlardan başkası değildir. Portelli'nin "sivil toplumla politik toplumun canlı hücreleri" olarak nitelendirdiği aydınlar, egemen sınıfın, ona kendi rolünün bilincini veren ideolojisini hazırlayan ve bu ideolojiyi bütün toplumsal gövdenin içine işleyen dünya görüşü durumuna dönüştüren ve aynı zamanda devlet aygıtı ve silahlı gücü çekip çeviren politik toplum görevlileridir (Portelli, 1982: 103).

---

sınıfın pasif görevlisi değildir (aktaran Portelli, 1982: 104). Kullandığı "aydın" kategorisi Gramsci'nin, aydınların bağlı bulunduğu sınıflara indirgenemeyen özgül bir pratik olarak ideolojinin örgütlenişini ve üretilişini irdelemesine olanak vermektedir. Bu yüzden fikirler, sınıfların göstergesi olmayıp, sınıf çatışmasının özel biçimlerde yer aldığı bir alanı oluştururlar. Kilise, basın ve siyasal partiler (yani sivil toplum organları) ve devlet (yönetici blok) aracılığıyla aydınlar, temel sınıflardan biri için kendiliğinden oluşan destek elde edebilme savaşında öncü bir rol oynamaktadırlar (Hall, Lumley ve McLennan, 1985: 17).

Gramsci'ye göre tarihte her üretim biçimine bir temel sınıf ve dolayısıyla bir aydın tipi düşmüştür. Gramsci, daha güney sorunu üzerindeki denemesinde her ülkede aydınlar katmanının kapitalizmin gelişmesiyle kökten değiştiğini, eski tip aydının köylü ve zanaatçı tabanına dayanan bir toplum örgütleyicisi olduğunu ve devleti örgütlemek için de egemen sınıfın özel bir aydın tipi geliştirdiğinden bahsediyordu. Bu özel aydın tipi, teknik kadro, uygulamalı bilim uzmanı sıfatlarını taşımakta ve ekonomik güçlerin, ulusal etkinliğin büyük bir bölümünü soğuracak (kendine katacak) derecede, kapitalist bir yönde gelişmiş bulundukları toplumda baskın çıkmaktadır (Portelli, 1982: 106).

Gramsci, "Aydınlar özerk ve bağımsız bir grup mu oluştururlar, yoksa her toplumsal grubun öz uzman aydınlar kategorisi mi vardır?" diye sorar. Ona göre, en başta aydın kategorilerinin gerçek gelişme süreci şimdiye kadar çeşitli biçimler almıştır ve bu oluşumun iki önemli çeşidi vardır:

Birincisi, ekonomik üretim dünyasında doğan ve kendine yer bulan her toplumsal grup, kendisiyle birlikte organik olarak yalnız ekonomik alanda değil ayrıca siyasal ve toplumsal alanı da kaplayacak şekilde, bu gruba türdeşliğini ve kendi öz işlevinin bilincini veren bir ya da birkaç aydınlar katmanı yaratır. Örneğin kapitalist işletme sahibi, kendisiyle birlikte sanayi teknisyenini, ekonomi politik bilginini, yeni bir kültürün ve hukukun örgütleyicisini de yaratmaktadır. Üstelik işletme kurucusu daha baştan belirli bir yönetim ve teknik yetenekle (yani entelektüel bir yetenekle) belirginleşen yüksek bir toplumsal çabayı da simgelemektedir. Yani kendi etkinlik ve girişkenliğinin alanı dışında, hiç değilse ekonomik üretimin en yakın öbür alanlarında da belirli bir teknik yeteneği olmalıdır. Bu anlamda işletme kurucusu, insan yığınlarının bir örgütleyicisi olmalı, tasarruf sahiplerinin işletmesine, alıcıların mallarına karşı duydukları güveni örgütlemelidir. Kendi öz sınıf çıkarlarının gelişmesi adına bütün işletme sahipleri olmasa da, hiç değilse aralarından seçkin bir azınlık, genel olarak toplumun örgütleyicisi olmaya yetenekli olmalıdır. Bu yetenek ise, her yeni sınıfın kendisiyle birlikte yarattığı ve derece derece gelişmesi boyunca işleyip geliştirdiği "organik" aydınlardır (Gramsci, 2009: 253-254).

Bu tür bir aydın tanımı, Eagleton'un dediği gibi, eski idealist tarz aydın gibi derin felsefi düşüncelere dalan bir kimse olmaktan çok, toplumsal yaşama etkin bir biçimde katılan ve bu yaşamda zaten içerilmekte olan olumlu siyasal akımların kurumsal ifade kazanmasına yardım eden, örgütleyen, inşa eden ve "durmaksızın ikna eden" bir kimsedir (Eagleton, 2011: 162).

İkinci bir aydın kategorisi ise, bir önceki ekonomik yapıdan gelen, tarihsel bakımdan erkliği üstlenecek ve öbür sınıfların yönetimini alacak yetenekte olan toplumsal gruplardan ileri gelir. Kendisinden önce var olan ve üstelik toplumsal ve siyasal biçimlerdeki en karmaşık ve köktenci değişikliklerin bile kesintiye uğratamadığı tarihsel bir sürekliliğin temsilcileri olarak da görülen bu kesim, "geleneksel" aydın kategorisini oluşturmaktadır. Bunun en tipik örneğini ise; okul, eğitim, ahlak adalet, iyilikseverlik, yardım vb. ile birlikte dinsel ideoloji, yani çağın felsefesi ve bilimi gibi kimi önemli hizmetleri uzun zaman tekellerinde tutan kilise adamları kategorisidir (Gramsci, 2009: 255).

Gramsci'ye göre, geleneksel yani her zamanki aydın tipini edebiyatçı, filozof, sanatçı gibi kimseler simgeler. Kendilerini edebiyatçılar, filozoflar, sanatçılar olarak gören gazeteciler, bu yüzden gerçek aydın olduklarını düşünürler. Ancak modern dünyada yeni aydın tipinin temelini, "sınaî çalışmaya sıkı sıkıya bağlı teknik eğitim" oluşturmalıdır. Bunun dışında geleneksel aydın açısından Gramsci, erkliğe erişmeye çalışan her grubun en önemli belirtici özelliklerinden birinin geleneksel aydınları "ideolojik olarak" kendi içinde eritmek ve kendine kazanmak için yürüttüğü savaşım olduğunu iddia eder. Bu grup aynı zamanda kendi organik aydınlarını ne denli çok özümlerse, bu kendi içinde eritme ve kendine kazanma da o denli hızlı ve etkili olur (Gramsci, 2009: 258).

Geleneksel tipte aydınlar, çoğunlukla kapitalist sistem tarafından henüz dönüştürülüp devinime geçirilmemiş bulunan kentlerin, köylü ve küçük burjuva toplumsal yığınına bağlı aydınlardır. Avukat, noter, papaz, ilkokul öğretmeni, hekim gibi meslek sahiplerini bu aydın tipine örnek gösteren Gramsci, bunların köylü

yığınıyla merkezi ya da yerel yönetim arasında ilişki kurduğunu söyler. Bunu yaparak da çok önemli toplumsal-siyasal bir görev[47] yapmış olurlar (Gramsci, 2009: 262).

Bu iki aydın tipinin birbirleri arasındaki ilişki ise yeni sınıfın hegemonyası etrafında şekillenmektedir. Bu açıdan yeni tarihsel blokun organik aydınları, eski tarihsel blok aydınlarına karşı koyarlar. Yeni temel sınıf, kendi hegemonyasını kurmak için bunları ya soğurmalı ya da ortadan kaldırmalıdır. Gramsci, Giovanni Giolitti'nin[48] (1842-1928) güneyli İtalyan aydınları bütünleştirme politikasını işte böyle çözümlemektedir (Portelli, 1982: 106). L'Ordine Nuovo'nun Ocak 1920 tarihli 3. sayısında "Güney Sorununun Kimi Yönleri" başlıklı yazısında Gramsci, Torinolu işçilerin hükümet tarafından ehlileştirilmeye çalışıldığı savından hareketle, süreç içerisinde güneyli aydınların Kuzeyli aydınlar arasında eritilmesinin amaçlandığını belirtmişti (Forgacs, 2010: 215).

Gramsci, organik-geleneksel aydın çatışmasına Fransız tarihinden bir örnek verir. İtalyan düşünür, Fransız burjuvazisinin organik aydınları ile din adamları (geleneksel aydınlar) yani Kilise arasındaki çatışmanın, burjuvaziyle toprak soyluluğu arasındaki savaşımın özsel görünümlerinden biri olduğunu savunur. Bu analize göre, Ortaçağ'da Kilise'nin özerkliğine karşın rahipler sınıfı toprak soyluluğunun kolektif organik aydını durumuna gelmişti. Sivil toplum içerisinde hegemonyasını gerçekleştirmek için burjuvazinin özsel ereği, o halde kendi öz ideolojisini yaratmak ve rahipler sınıfını kendi düşüncesine getirmek ya da onunla

[47]Gramsci burada, geleneksel aydın tipinin kırsal alandaki farklı bir yönünden de bahsetmektedir. Ona göre geleneksel aydın, bir köylünün ortalama yaşam düzeyinden yüksek ya da en azından köylüden farklı bir yaşam standardına sahiptir. Bu yüzden de geleneksel aydınlar, mevcut olan durumlarından kurtulma ve onu iyileştirme özleminde, kırda yaşayan insanlar için toplumsal bir örnek oluştururlar. Şöyle ki, köylü her zaman oğullarından hiç değilse birinin aydın (özellikle bir papaz) durumuna, yani bir "bey" durumuna gelerek, ailenin toplumsal düzeyini yükseltebileceğini ve "öbür beyler" ile kuracağı ilişkilerle onun ekonomik yaşamını kolaylaştırabileceğini düşünür. Bunun yanında köylünün aydın karşısında ikili bir tutumu da söz konusudur. Köylü aydının ve genel olarak devlet görevlisinin toplumsal durumuna hayranlık duyar ancak bu hayranlık bazen kıskançlık ve yan tutucu aşırı öfkeyle de karışabilmektedir (Gramsci, 2009: 262).

[48]İtalya'da 1903-1914 ve 1920-1921 yılları arasında aralıklarla 5 kez başbakanlık ve iki kere de içişleri bakanlığı yapmış İtalyan siyasetçi. Giolitti, İtalya'da bir süre toparlanmayı sağlamış, siyasal sisteme işlerlik kazandırmış, kuzeyde çağdaş sanayinin gelişmesine önderlik etmiş ve usta manevralarla parlamento temsilcileri, zanaatkâr federasyonları, kooperatifler, sendikalar, yerel komünleri de kapsayan geniş bir sosyalist çevrenin, tüketicilerin, vergi ödeyenlerin ve güneylilerin aleyhine işleyen bir sistem içine çekilmesini sağlamıştır (Kürkçü, 1988: 743).

savaşmak idi. Kilise ise, kozmopolit bir entelektüel örgüttür. Burjuvazi aydınlarının ilk çabası Kilise'yi "ulusallaştırmak" ve devletin vesayeti altına koymak olmuştur. Kilise ile devlet arasındaki savaşımların Fransa'da erken nitelikte olduğunu da belirten Gramsci, bu çatışmanın sonradan "ideolojik" bir özelliğe kavuştuğunu ve özellikle 18. Yüzyılda burjuvazinin kültürel-ideolojik gelişmesi yüzünden Kilise'nin toplumsal temellerinin sarsıldığını savunuyor. Ona göre Fransa, Aydınlıklar yüzyılında, Voltaire ve "Encyclopedie" ile birlikte, 1789 Devrimi'ne öncülük ve eşlik eden büyük bir halk reformu görmüştü. Bu reform, büyük köylü yığınlarına da, eriştiği için, güçlü bir laik temeli gözler önüne serdiği ve dinin yerine ulusal ve yurtseverce bağlarda somutlaştırılmış bütünüyle laik bir ideolojiyi geçirmeye giriştiği için, Fransız halkının gerçekten büyük bir entelektüel ve moral reformu söz konusudur (Portelli, 1982: 108).

Burjuvazinin bu ideolojik yönetimi 1789'da rahipler sınıfının dağılmasına yol açmıştı. Rahipler sınıfının bir bölümü yeni yönetici sınıfın konumlarıyla birleşmiş, öyle ki, burjuvazi Kilise'yi büsbütün kendi içinde eritebildiğini sanmıştı. Rahipler sınıfının bu direnci ise, burjuvazinin radikal aydınlarının bir Kilise örgütünü zorla "temizleme" girişimine yol açacaktı. Başarısızlıklarından sonra, organik aydınlarla geleneksel aydınların (ama organik aydınların yönetiminde) sivil toplumun paylaşılmasını tartışacakları, yer yer uzlaşmalarla (konkordatolar) kesilen uzun bir gizli savaşımlar dönemi geldi. Konkordatolarla Kilise, yönetilenlerden bir bölümünün, devletin kendi öz olanaklarıyla elde edemediğini açıkça kabul ettiği onanmasını, belli bir hükümet biçimi yararına gerçekleştirmeyi üzerine almıştı (Portelli, 1982: 109).

3. Gramsci'nin Din Anlayışı: Ekümenizm

Ekümenizm (evrensel birlikçilik), amaç olarak İtalyan düşünürün düşüncesindeki derinliğe, atıfta bulunur. Gramsci'ye, Boer'e göre, "ekümenik" sıfatına veren sebepler ise düşünürün, Roma-Katolik Kilisesi'ne duyduğu ilgi, Protestanlar ve Reformculuğundan büyülenmesi hususunda gösterdiği ilgide saklıdır (Boer, 2013: 264). Bu doğrultuda Gramsci'nin din anlayışı, hem Boer'in üzerinde durduğu "ekümenik" tavrı hem de adıyla özdeşleşmiş kavramların yardımıyla anlaşılmaya çalışılmalıdır.

a. Kilise ve Sivil Toplum

Bahsedildiği üzere, teoride sivil toplumu "özel örgütler" yönetir ve politik toplumu da devlet zorlama aygıtı çekip çevirir. Ancak gerçekte tarihsel evrim, bu bölüşümde düzensizliklere yol açar. Gramsci'nin akıl yürütürken içinde kaldığı şema, belirli bir tarihsel dönemin, liberal devlet, yani "gece bekçisi" devlet döneminin şemasıdır. Salt siyasal egemenlik ve zorlama aygıtı olan bu aygıt, sıkı sıkıya yalnız bu etkinlikle yetinir. Sivil toplum (ideoloji, kültür) çeşitli örgütlere, özellikle de konkordatolar aracılığıyla,[49] sivil toplum içerisinde "tutulmuş bir alan"ın kendisine ayrıldığını gören Kilise'ye bırakılmıştır (Portelli, 1982: 31).

Bu doğrultuda Gramsci, Kilise'nin bugün de gerçek bir özerk sivil toplum oluşturduğunu ileri sürer. Papalarla hükümetler arasında, dinsel konulardaki antlaşmaları, konkordatoları çözümleyen Gramsci, yeni yönetici sınıfın Kilise'ye sivil toplumda geniş bir pay koruma olanağını sağlayan temsilcileriyle varılmış uzlaşmaların söz konusu olduğunu düşünür. Ona göre, Kilise'nin sürekliliğini iki etken açıklar: Kilise'nin ideoloji türdeşliği ve ideolojik yapının önemi (Portelli, 1982: 23).

Kilise'nin gücü, özellikle denetlediği toplumsal blok içinde sürdürme başarısını gösterdiği "ideolojik birlik"te bulunur. Şöyle diyor Gramsci (aktaran Portelli, 2012: 23):

"Dinlerin ve özellikle Kilise'nin gücü tüm dinsel yığının öğreti birliği zorunluluğunu var gücüyle duymalarına ve entelektüel bakımdan yüksek katmanların aşağı katmanlardan kopmamaları için savaşım vermelerine dayanmıştır. Roma Kilisesi, biri "aydınların"[50] öbürü de "basit" ruhların dini olmak üzere, resmen iki din

---

[49] Boer, Gramsci'nin niçin Katolik Eylem, Kilise kongreleri, çeşitli konkordatolar, Papalık genelgeleri, İtalyan siyaseti ve kilise-devlet ilişkilerindeki çekişmeler, bu denli merakla araştırdığını sorar ve yanıtlar (Boer, 2013: 279): "Kendisine komünist partinin niteliği ve pratiği üzerine kafa yorma imkânı verdiği için." Yazar sürekli olarak Gramsci'nin Roma Katolik Kilisesi'nin sistemini, biraz da gizli bir hayranlıkla incelemesini, Gramsci'nin sürekli olarak kendi partisiiçinRoma Katolik Kilisesi'nin sistemini bir model olarak görme eğiliminde olduğunu savunmaktadır.

[50]Bu tasnif, keskin bir ayrılığı amaçlıyor gözükebilir. Çünkü Gramsci, bir köylüler Katolikliği, bir kentli burjuvalar ve işçiler Katolikliği, bir kadınlar Katolikliği ve bir aydınlar Katolikliği görür. Ancak onun için sorun, aydınların –felsefeye benzeyen- inancıyla, "basit" insanların –ortak duyuya ya da folklora benzeyen- inancını bağdaştırma noktasında yatmaktadır (Portelli, 1982: 24).

oluşmasını engellemeyi gözeten savaşımda her zaman son derece direngen olmuştur."

Gramsci'ye göre Kilise, "resmi" bir ideolojik birliği iki araçla sürdürür: "politika" ve "ilerlemeci ideolojik evrim". Her ideolojide olduğu gibi, dinin çeşitli dereceleri (basamakları) arasındaki bağlantı da, bu durumda ayrılıkta kimi sınırları aşmamaları ve sonu felaketli ve onarılmaz bir duruma getirmemeleri için aydınlar üzerine demirden bir disiplin yükleyerek, "politika" aracılığıyla sağlanmıştır. Ancak Gramsci'ye göre Kilise, bu "politik" yolu sınırlandırmak için, bilimin ve felsefenin isteklerini karşılamaya yönelik bir hareket yolunu da tutmuş ama bu öyle yavaş bir tempoyla olmuştu ki, değişmeler entegristlere "devrimci" ve "demagojik" görünmekle birlikte, "basit yığınlar" tarafından fark edilmemişlerdi. İşte Kilise, Gramsci'nin düşüncesinde, kendi ideolojik blokunda belli bir türdeşliği elden kaçırmamayı bu şekilde başarıyordu (Portelli, 1982: 24).

b. Kilise ve Aydınlar

Kilise, bu dini yaymak için ise çok güçlü bir örgüte dayanır: Rahipler sınıfı. Gramsci'ye göre bu sınıf, büyük bir örgütlenme yeteneğine sahiptir ve Ortaçağ boyunca kitle hareketlerini düzene koymak için, Karşı-Reformdan sonra kazanılmış siyasal konumları elden kaçırmamak için, özellikle yeni dinsel sınıfların yaratılmasıyla, kendini sürekli olarak yenilemiştir (Portelli, 1982: 24).

Din adamları Gramsci'nin analizinde "toplumsal bir sınıf" olarak değil, bir "kast" olarak değerlendirilir. Bunun anlamı ise, din adamlarının artık sadece gerileyen değil aynı zamanda kendisini tercih edecekler bakımından (yani hem eski hem de yeni tarihsel blok için) ileriyi kapsayan özelliğidir. Bu nitelendirme ile Gramsci, klasik aydın (geleneksel-organik) tasnifine ek olarak geleneksel aydına "kast" olgusunu eklerken; organik aydına ise "seküler" sıfatını veriyor (Boer, 2013: 301).

Gramsci'nin, bundan ayrı olarak, Roma Katolik Kilisesi ve onun dışında ekümenik harekete (Protestan ve Ortodoks Hıristiyan Kiliseleri Koalisyonu) ilişkin

duyduğu merak, kendi coğrafyasının dışında dini içinde barındıran olaylar hakkında tuttuğu notlarına da yansır. Bu notlarından birinde, misyonerliğin Kore, Afrika ya da Pasifik adalarına göre başarılı olamadığı Hindistan'a ve ilki Roma-Katolik dönmesi, ikincisi Protestan olan Upadhyaya Brahmabandhav ile Sadhu Sundar Singh gibi misyonerlere değinir. Bu misyonerler konusunda Gramsci, din propagandasıyla ilgili bir çözümleme yapmaktansa, çeşitli dinsel geleneklerdeki din profesyonelleri olarak oynadıkları rolden ötürü, "Hindistan'daki aydınların din değiştirmesini kendine konu edinir (Boer, 2013: 272).

Gramsci, dinden dönmenin aşağı kastlarla sınırlı olduğu gözlemini yapar. Bu türden bir din değiştirme, Papa kitlesel ölçekte isterken, çok küçük ölçekte ve bölük pörçük düzlemde meydana gelir. İtalyan düşünüre göre ise, bunun gerçekleşmesi için önce "aydınların" kazanılması gerekir (Boer, 2013: 274). Gramsci, bu konuda adeta Papa'ya şunları vaaz eder (aktaran Boer, 2013: 274): "Büyük kitlelerin doğal liderlerini, aydınlarını ele geçir ya da yeni türden bir aydınlar grubu oluşturarak yerli piskoposlar yarat"

c. Kilise ve Eğitim Sistemi

Gramsci analizinde, Kilise'nin büyük "ideolojik gereç"i sayesinde gösterdiği belirleyici etkiyi de saptar. Bu ideolojik gereç özsel olarak Kilise'nin yaydığı yazın ve (Kilise bültenlerine değin) gazeteler ile Kilise'nin elde tuttuğu öğretimsel örgüt tarafından oluşturulmuştur. Portelli'ye göre, Katolik Kilisesi bir yanda bütün toplumsal gövdeye yayılmış ve uyarlanmış bir ideoloji; diğer yanda bu ideolojinin örgütleri ve yayma kanalları ile gerçekten Gramsci'nin sivil toplumda çözümlediği bütün görünümleri sergilemektedir (Portelli, 1982: 25).

Gramsci, birçok vesileyle Kilise'nin eğitim enerjisini yoğunlaştırdığı kesimlerin kesinlikle fukaralar[51] ve yönetici sınıfların dışında olduğundan söz eder.

---

[51] Yazar, Gramsci'nin eserinin başka bir yerinde işçi sınıfını pasifleştirici tutumlarına değindiğinden de bahsediyor. Roma Katolikliği ile komünizm arasındaki kitlelerin bağlılığı üzerine olan çatışmada, özellikle Katolik sendikalar aracılığıyla Kilise'nin işçi sınıfındaki "dönekliğin" üstesinden gelme çabalarında Gramsci, Kilise'nin yoksulluk hakkındaki resmi pozisyonunu dört noktada özetliyor (aktaran Boer, 2013: 290):

Bu sınıflar, aynı zamanda komünistlerin de yönelmesi gerektiği sınıflar olduğu için, Gramsci Kilise'nin çalışma tarzıyla ilgilenir ve bu konuda Kilise'nin eğitim sistemini irdeler. Ona göre, Roma-Katolik üniversitelerine giriş, ilköğretimden başlayarak üniversite öğrenimine dek sürecek şekilde uzun bir seçilme ve eğitim süreci yaratacaktır; bu süreç de hâlihazırda papazlık ve Kilise önderliğinden adapte edilmiş olacaktır. Özelinde, Kilise "en yoksul sınıfların en yetenekli gençlerini" öne çıkarır ve onları yönetici sınıf rolleri doğrultusunda eğitir; bu arada Roma Katolik Kilisesi'ne derin bir sadakat beslemelerini de sağlar. Başka bir deyişle, açık politik faaliyeti boyunca, kendi "partisi" yani "Katolik Eylem" ve ayrıca başka politik partiler aracılığıyla, kesinlikle yeni bir aydın tipiyle yönetici kademelere sızma mekanizmasına da sahiptir. Din adamlarının parçası olan ve bu rolü üstlenerek çalışan eski anlamıyla bir kast aydını şeklinde değil de, en derin bağlılığı Kilise ile olan sıradan bir aydın olduğundan, onun çıkarları için çalışır(Boer, 2013: 308).

Gramsci, Roma Katolik Kilisesi ya da Vatikan'ı çözümlemesinde kullandığı kavramlardan biri de "hücre"dir. Eğitimde Kilise'nin yeni programı hakkında sunduğu imaj, yani ilköğretimden üniversite düzeyine kadar devam eden süreç, yönetici sınıfa sızan devrimci hücrelere dairdir. Onlar, emirleri altındaki hükümetin bütün yetenekleriyle yönetici sınıflar gibi düşünebilir ve konuşabilirler, ancak o sınıfın seküler değerlerine sadakatleri söz konusu olamayacaktır. Yoksul bir geçmişten gelen ve Kilise'ye nihai bir sadakate sahip olan bu hücreler, giderek artan güç veya sayıyla, hükümetin seküler temelinin altını oyma peşindedirler (Boer, 2013: 309).

- Özel mülkiyet, özellikle topraktaki özel mülkiyet, ağır vergilendirme yoluyla bile ihlal edilemeyen bir "doğal hak"tır ve yoksul köylülere tazminat ödenerek yapılan toprak dağılımıyla ilgili Hıristiyan-demokrat eğilimli siyasi programları ve aynı zamanda mali öğretileri de köklerini bu ilkeden alır,
- Yoksul kendi nasibine düşene rıza göstermelidir, çünkü sınıf farklılıkları ve servetin dağılımı Tanrı tarafından düzenlenmiştir ve bunlara karşı çaba göstermek ve ortadan kaldırmaya çalışmak dine aykırıdır,
- Sadaka vermek, bir Hıristiyanlık görevidir ve yoksulluğun mevcudiyeti anlamına gelmektedir,
- Toplumsal sorun ekonomik değil de her şeyden önce ahlaki ve dinsel bir sorundur ve Hıristiyan hayırseverliği ve ahlakın gerekleri ile dinin yargıları sayesinde çözülebilir.

Boer, bu dört madde ile Gramsci'nin, Roma-Katolik sosyal öğretisine esas oluşturan ünlü Papalık genelgesi Rerum Novarum'un (1891) kısa bir yorumunu yaptığını ve Roma-Katolik toplumsal düşünceyi liberalizmin bir çeşitlemesine benzettiğini savunur (Boer, 2013: 291).

Gramsci'nin bu analizi kafasındaki komünist tasavvurun da izlerini verir niteliktedir. Roma Katolik Kilisesi yerine "komünist parti"[52] yazılırsa, din adamları ya da papaz yerine devrimci aydın, ya da hücreler analizine "devrimci"[53] sıfatını yazdığımızda, Gramsci'nin asıl düşünceleri ortaya çıkıverir.

---

[52] "Komünist Partisi üniversitelerine giriş, ilköğretimden başlayarak üniversite öğrenimine dek sürecek şekilde uzun bir seçilme ve eğitim süreci yaratacaktır; bu süreç de hâlihazırda devrimcilik ve parti önderliğinden adapte edilmiş olacaktır. Özelinde, parti "en yoksul sınıfların en yetenekli gençlerini" öne çıkarır ve onları yönetici-sınıf rolleri doğrultusunda eğitir; bu arada Komünist Partisi'ne derin bir sadakat beslemelerini de sağlar. Başka bir deyişle, açık politik faaliyeti boyunca, kendi komünist partisi ve ayrıca başka politik partiler aracılığıyla, kesinlikle yeni bir aydın tipiyle yönetici kademelere sızma mekanizmasına da sahiptir. Devrimcilerin parçası olan ve bu rolü üstlenerek çalışan eski anlamıyla bir kast aydını şeklinde değil de, en derin bağlılığı Komünist Partisi ile olan sıradan bir aydın olduğundan, onun çıkarları için çalışır."

[53] "Eğitimde Komünist Partisi'nin yeni programı hakkında sunduğu imaj, yani ilköğretimden üniversite düzeyine kadar devam eden süreç, yönetici sınıfa sızan devrimci hücrelere dairdir. Onlar, emirleri altındaki hükümetin bütün yetenekleriyle yönetici sınıflar gibi düşünebilir ve konuşabilirler, ancak o sınıfın "sömürücü-egemen" değerlerine sadakatleri söz konusu olamayacaktır. Yoksul bir geçmişten gelen ve Komünist Partisi'ne nihai bir sadakate sahip olan bu hücreler, giderek artan güç veya sayıyla, hükümetin "sömürücü-egemen" temelinin altını oyma peşindedirler."

SONUÇ

Bu tezin vardığı sonuç, Marksist din anlayışına çerçeve oluşturan üç temel ögenin varlığıdır: Materyalizm, Genç Hegelci etki ve kapitalizm eleştirisi. Maddeci-tabiatçı dünya görüşünün daha en baştan manevi varlıkları çağrıştıran "ruh, fikir, tin, tanrı" gibi kavramları reddetmesi, ateizm ile materyalizmin tarihini eşdeğer kılmaktadır. Marksist ideoloji de kendinden önceki ve kendi dönemindeki materyalistleri, düşman akım idealist felsefeyi gene "materyalizm" adına eleştirmiştir. Bu yüzden Marksizm, din sözcüğünü bir cümle içerisinde kullandığında, ilk olarak hatırlanması gereken çerçeve materyalizmdir.

İkinci temel öge, daha sonra aşılacak da olsa, Genç Hegelci etkidir. Çünkü Genç Hegelci etki, Marksistlerin "Tanrı inancı" hususunda düşündüklerini, gene onlardan miras kavram "yanılsama" ile açıklamalarında kendini göstermiştir. Bu kavramda, maddeci dünya görüşünün yaradan hakkındaki tavrı aynen benimsenir. Buna göre kişi, Feuerbach'ın da savunduğu gibi, kendine ait özellikleri başka bir varlığa yükleyerek "tanrı" kavramını, bu kavram da yaratılanın kurallarını yani dini meydana getirmiştir. Yabancılaşma olgusu ise gene bu doğrultuda, yanılsamanın gerekçelendirilmesine hizmet etmiştir. Hegel ve özellikle Bauer'den alınan bu kavram, insanın dine bir "ihtiyaç" olarak sarılmasının maddi ve psikolojik sebeplerini anlatır.

Bu düşünceye göre kapitalist sistem, mevcut toplumsal yapıyı kabaca "sömüren" ve "sömürülen" olarak şekillendirirken (burjuva ve proletarya), işçi sınıfının sömürülen kanadı oluşturmasıyla ortaya çıkan ve son derece olumsuz etkilerin kümülatif bir sonucu olarak, hayat mücadelesinde dezavantajlılığı ve müşkül durumunu resmeder. Bu yüzden emeğiyle hayatını idame ettirmeye çalışan işçi, toplum hayatının akışına madden ve mental olarak kendini uyduramaz ki bu da yabancılaşmayı doğurur. Böylece yaşadığı bu maddi dünyanın yoksulluğu, insanın zengin bir "manevi yaşam" kurmasını gerektirmiştir. Dinsel yabancılaşma, bir yandan bireyin "yanılsama" olarak dini ortaya çıkarmasının da sebebini oluştururken öte yandan birey de öne çıkarılır ve Marksist düşüncenin hümanist yönü bu kavram aracılığıyla kendini gösterir. Anlaşılacağı üzere böylece, psikolojik yani Genç

Hegelci din değerlendirmesi sürdürülmüştür. Engels'in "tanrının doğuşu" konusuna ilişkin saptamaları bu yöndedir. Bu tavır, Marksizm'in kişisel din anlayışını oluşturur.

Sözü edilen bu temel iki öge dinin tanımlanma çabasıdır. Her şeyden önce Marx ve Engels'in Hegelci geleneğin eleştirilerinde temel olarak şu iki özellik öne çıkıyordu: Ekonominin (maddi yaşamın) belirleyiciliğine vurgu yapılmayışı ve dini sadece yorumlama ama dinin araç olduğu asıl eleştiri konusunun göz ardı edilmesi. Literatürde alışılagelen Marksist din anlayışının "afyon" benzetmesine dayandırılması, hem pejoratif bir din tanımlamasına ulaşılmasına hem de değerlendirmenin teorik ve kavramsal bir çerçeve yoksunluğuna sebep olur. Ancak bu tutumu almaya sebep olan paragraf, Marksist düşüncenin din hususundaki duruşun anlaşılması için sadece önemli bir kaynak olabilir.

Söz konusu metinde dinin kapitalist sistemin zımni eleştirilme şekli ya da yazarının ima ettiği şekilde, eleştirinin ilk şartı olarak addedilir. Genç Hegelci ve materyalist etkinin aşılması yani dinin siyasetin bir eleştirisi olarak yer etmesi ise, işte bu ünlü afyon paragrafında dinin, gözyaşları vadisinin eleştirisi olduğu belirtilince gerçekleşir. Marksizm böylece, bireysel boyutlu ve inanç yönü ağırlıklı olan "Tanrı" anlayışı ile sistem çarkının sürdürülmesi noktasında üstyapı dişlilerinden biri olan din anlayışını birbirinden ayırır.

Bu doğrultuda Alman İdeolojisi adlı eserle birlikte tarihi maddeci teori ortaya çıkarken din burada, altyapının oluşumunda katı şekilde belirleyici olduğu üstyapının bir kurumu, yani "ideoloji", olarak anlamlandırılır. Bu iki tartışma, aynı zamanda Marksizm'in "kurumsal" din anlayışının ortaya çıkışını ilan eder. Bu açıdan özellikle Engels'in tarihi olayları yorumlamasında, "ekonomi"nin determinist yanı şiddetle savunulurken, "din" de bu belirleyicilikten nasibini alır. Üretim araçlarını elinde bulunduran sınıfın düşüncelerinin benimsetilmesinde bir aygıt olarak betimlenen bu kadim olgu, siyaset ile ilişkisinde son derece fonksiyonel bir role de layık görülür Klasik Marksist düşüncede. Modern dönemde ise, işçi sınıfının devrimci keskinliğinin törpülenmesinde en etkili silahlardan birisi, Marksistlere göre, yine dindir.

Ancak tarihsel materyalizm ile birlikte, Marksist düşüncede dinin kesinlikle doğrudan karşısına alınmadığı ortaya çıkar ve Marksizm'in, mevcut kapitalist sistemi eleştirirken ve kendi siyasi-toplumsal tahayyüllünü oluşturan komünist sistemi anlatırken dinin ortadan kalkacağını, ona artık ihtiyaç olmayacağını da belirtmekle yetindiği görülür.

Marksizm'in radikal tavrının yumuşatılması olarak, belirttiğimiz Engels'in önsözü sembolik bir olaya atıfta bulunurken, Almanya'da EduardBernstein'ın başını çektiği sosyal demokratların revizyonist görüşleri asıl ayrılığı getirecektir. Sosyalist bir devlet olarak kurulacak Rusya'da bile lider Lenin, bir yandan kapitalizme diğer yandan sol düşüncenin içerisindeki ayrı düşüncelere karşı mücadele verecektir. Ortodoks olarak anılacak Marx'a ve Engels'e bağlı komünistlerin görüşlerinde yaşanılan dönemin izleri açıkça görülür.

Lenin, savaş dönemi psikolojiyle emperyalizm kuramını ortaya atarken, Luxemburg milliyetçilik hususunda tavır alır. Literatürde sıkça karşılaştığımız bir düşünce olan, "işçi sınıfının şartlarının iyileştirilmesi"nin kurumsallığını ifade eden sendikalar Ortodokslar için kabul edilemezdir ve en başta da işçilerin ayaklanmasının ve devrimci potansiyelinin engellenmesinin yoludur. Öte yandan Leninist düşünceler, eleştirilse de, sosyalist bir Rus devleti diğer ülke komünistlerinin gözünde bir "ağabey" konumundadır.

Ortodoks Marksizm'in din görüşünde ortak paydayı iki kavram oluşturdu: Eylem ve Anti-Klerikalizm. Lenin, çeşitli şekillerle ateizmin savunuculuğunun yapılmasını, işçi bilincinin geliştirilmesi için şart görür. Kilise ilde devlet ayrılığı konusunda ise taviz vermez bir tutuma sahiptir. Luxemburg da Kilise'nin devletten ayrı tutulması, kamu kurumu olmaktan çıkarılması ve hatta mallarının kamulaştırılması gerektiğini önerir. Her iki yazarın da "laiklik" ve "mücadele" vurgusu hem ortak hem de dikkat çekicidir.

Lenin söz konusu bu kurumsal eleştirisinin yanında, manevi hayatın maddi şartlar tarafından oluştuğu, dinin kökeninin ise insanın yaşadığı acılardan ileri geldiğini belirterek, Marx'ın "yabancılaşma", "afyon" ve "yanılsama" kavramlarını hatırlatmaktadır. Ortodoks Marksistlerin diğer temsilcisi olarak ele alınan Rosa Luxemburg ise, Marksizm'in ileri bir toplum aşamasında dinin kalkacağı iddiasını yinelemektedir. Böylece din ile özel olarak ilgilendikleri görülse de, teorik olarak Klasik Marksizm'in söylediklerini tekrar ettiği görülmüştür.

Marksizm, modern sosyalizm idi; Marksizm'i modernleştiren ise Batı Marksizmi'dir. Marksizm'in kurucuları, "ekonomi"nin belirleyiciliğine inanırlarken, üstyapıyı son derece pasif göstermişlerdir. Bu yüzden de Batı Marksizmi'ni oluşturan koşullar anlatıldığında, üstyapı kurumlarına ilişkin teorilerin yoksunluğu ilk referans noktasıdır. Yaygın olan bu görüşe göre, Batı Marksizmi özellikle din ve devlet konularına eğilerek bu boşluğu doldurmayı amaçlamıştır. Düşünürleri buna iten ise, Batı'da beklenen devrimin gerçekleşmeyişidir. Bu yüzden Marx'tan ayrılmazlar ama ondan farklı şeyleri de kaleme almak gerektiğini düşünürler.

Marx'ın ve onun savunduğu devrimci çizgiden ayrılmadığı ve revizyonizme kesin bir tavırla karşı çıktığı için Gramsci ele alınmalıydı. Hem teorik hem de pratikte siyasetin içerisinde olan Gramsci, "ekonomizm"i bir kenara bırakırken, işçilerin bilinçlenmesi hususunda "eğitim" ve mevcut sistemin sürdürülmesi hususunda ise "aydınlar" konusunu irdeler. Yeni bir toplumsal yapı anlamına gelecek olan tarihsel blok kavramı ile Marksist devlet teorisine yeni bir soluk getirir.

Gramsci'nin düşüncelerine göre, burjuvaziye karşı mücadele, ekonomik altyapıda değil, tarihsel bloğun üstyapısını oluşturan, sivil ve politik toplumda yapılmalıdır. Yazarın eserlerinde iki kavramın ayrılığı ya da birliği kesin olmamakla birlikte, mücadele alanı olarak sivil toplum özellikle dikkati çeker. Çünkü sivil toplum, yönetici sınıfın egemenliğini sürdürmesinde ihtiyacı olan din, aile, basın gibi tüm toplumsal kurumların toplamıdır. Yazarın Marksizm'e katkılarından olan hegemonya kavramı da, toplum üzerindeki egemenliğin sürdürülmesinin yöntemi

olarak görülür. Aydınlar ise, yönetici sınıfın hayat görüşünü belli bir tutarlıkla toplumun geri kalanına benimsetirler.

Katolik bir ülkenin vatandaşı olan Gramsci'nin yazılarında, Protestanlığın ortaya çıktığı Kuzey ülkelerine imrenme gözükür. Felsefe tarihine katkısı cılız kalan Avrupa'nın Portekiz, İspanya gibi Katolik ülkelerinden olan İtalya'nın da, Kilise yüzünden entelektüel anlamda geri kaldığını düşünür Gramsci. Ölümünden sonra Roma'da Protestan mezarlığına defnedilmesinin bu düşünceleriyle ilgili ne derecede birbirini destekler bilinmez ama düşünür Kilise konusuna son derece ilgiyle yaklaşır.

Hapishane Defterleri'nin bazı yönlerinde din duygusunun kökeni üzerine tespitler yapsa da, Gramsci'ye din konusu daha çok kurumsal görünür. Bu açıdan da önünde 1900 yıllık geçmişi olan Kilise durmaktadır. Kilise ilk olarak sivil toplumu oluşturan toplumsal kurumlardandır ve mevcut sistem içerisinde kendine has bir yeri vardır. Öyle ki Gramsci ona, bu kadar önem gösterdiği sivil toplum anlamını verir: Kilise, sivil toplumun içinde sivil toplumdur, çünkü kendi aydınları (din adamları), kendi ideolojisini yaymaya yarayan gereçleri (dergi) vardır. Üstelik hem aydın hem de eğitimsiz kitlelerin dini olarak, geniş bir kitleye sahiptir. İlköğrenimden üniversitelere kadar sahip olduğu eğitim kurumları da sahip olduğu gücü hem korumasına hem de sürdürmesine yardımcı olmaktadır. Son kertede, kendi Modern Prens'i devrimci parti için, Kilise'yi bir örnek olarak aldığı düşüncesi, Gramsci'nin yazdıklarıyla ilişkilendirilebilir değerli bir düşünce olarak ortaya çıkar.

Özetle, Marx ve Engels'in ideoloji olarak yani kurumsal olarak dini ele alışı, Marksist gelenekte doğrudan olmasa da, bir "din" sorunun olduğunu gösterirken, Marx sonrası yazarların ele alışında özellikle "kurumsal din"e karşı ileri sürülen düşünceler de bu sorunun varlığını ispat etmektedir. Ancak bu sorun, temel sorun olarak addedilmez ve temel sorun, kapitalizmin eleştirisi olarak yerini korur.

Böylece Marksizm ve türevlerinde "din" temel sorun görünmezken, Türkiye gibi Ortadoğu ülkelerinde yani Marx'ın tarihi dinler tarihinden ibaret dediği bu topraklarda Marksist düşünce, temelde dini hedef almış gibi kabul edilir ve maddeci

çerçevesinden ötürü de “ateistliği” öne çıkarılır. Bunun nedeni aslen “ideoloji olarak din” başlığında bulunabilir. Marksist düşünce bununla birlikte “kurumsal din”in sistemin muhafazası ve sürdürülmesinde onun “kullanılmaya” son derece elverişli olduğunu ima eder. Engels’in anlattığı Almanya’daki köylü savaşı ya da Roma dönemindeki din vurgusu, siyasi çatışmaların ve toplumu tahakküm altına alma noktasında dinin işlevselliğini ortaya koymayı amaçlar.

Bu fonksiyonel durum, dini ideolojik çatışmalarda bir taraf tutabileceğini de akla getirmiştir. Siyasi çatışmanın üslubu olan siyasi ideolojik tutumlar da bunu kendinde göstermiştir. İdeolojik olan yani karşıt görüşün karşısında elini güçlendirmede dinin bir araç olarak kullanılmasında gecikme yaşanmamıştır. Türk Sağı’nı derinlemesine inceleyen Tanıl Bora (2014), bu açıdan din vurgusu sebebiyle 1980 öncesi Türk Sağı’nın özelliklerinde birini “anti-komünizm” olarak görür (diğeri muhafazakârlık ve milliyetçilik karışımı tutumdur). Sağın çeşitli partilerinin özellikle bu darbe öncesi dönemdeki söylemleri de bunu ispatlar niteliktedir. Bu durum, kadim bir konu olan “din-devlet ilişkileri”nin bir sonucu, bu alanının alt başlıklarından biri olarak okunmalıdır.

KAYNAKÇA

Acton, H. B. (1962), *The Illussion of the Epoch: Marxism-Leninism as Philosophical Creed*, http://files.libertyfund.org/files/877/0108_LFeBk.pdf, (03. 03. 2013).

Akyüz, N. (1997). Dinin Nesnelleşmesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 37, *1, 273-303.*

Anderson, P. (2011). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler,* (4. Baskı), (Çev.) Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları.

Anderson, P. (1988). *Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji,* (Çev.) T. Günersel, İstanbul: Alan Yayınclık.

Anderson, P. (2007). *Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji,* (Çev.) T. Günersel, İstanbul: Salyangoz Yayınları.

Arslan, A. (1998). *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları.

Atay, H. (1995). *İslam Gerçeği*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Aydın. M. (2002). *Dinler Tarihine Giriş*, Konya: Din Bilimleri Yayınları.

Bahadır. A. (2002a). Ergen Kişiliği Bağlamında Din-Kişilik İlişkisi, *İlahiyat Dergisi, 14,* ss. 111-123.

Bahadır. A. (2002b). Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan, *İlahiyat Dergisi, 13,* ss.129-142.

Berger, P. L. (2011), *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları (4. Baskı)*, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berger, P. L. (1995). Dini Kurumlar, (Çev.) A. Çiftçi, *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi,Sayı: IX,* ss. 425-465.

Bobbio, N. (1979). *Gramsci and The Conception of Civil Society*, (Der.) Chantal Mouffe, Gramsci and Marxist Theory içinde, ss. 21-47, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Boer, R. (2013). *Cennetin Eleştirisi: Marksizm ve Teoloji*, (Çev.) Melih Pekdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bora, T. (2014). *Türk Sağının Üç Hali (8. Baskı),* İstanbul: Birikim Yayınları.

Bottomore, T. (2012). *Ekonomizm*, (Çev.) Metin Çulhaoğlu, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, s. 188.

Bottomore, T. (Ed.) (2012). *Marksist Düşünce Sözlüğü (5. Baskı),* (Çev.) Mete Tunçay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bulaç, A. (1998). *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Burns, E. M. (1984). *Çağdaş Siyasal Düşünceler 1850-1950,* (Çev.) Alaeddin Şenel, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Campanella, T. (2008). *Güneş Ülkesi*, (Çev.) Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Carnoy, M. (2001). Gramsci ve Devlet, (Çev.) Mehmet Yetiş, *Praksis*, Sayı: 3, ss. 252-278.

Challeye. F. (1998). *Dinler Tarihi*, (Çev.) Semih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınları.

Chevalier, J. (2000). *Din Fenomeni (3. Baskı),* (Der. ve Çev.) Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları.

Cogniot, G. (1968). *İlk Çağ Materyalizmi (Yunan – Roma),* (Çev.) Sevim Belli, Ankara: Anadolu Yayınları.

Cohen, G. A. (1998). *Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma,* (Çev.) Ahmet Fethi, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Copleston, F. (1998). *Felsefe Tarihi* (9 Cilt), (Çev.) Deniz Canefe, İstanbul İdea Yayınevi.

Copleston, F. (1996). *Felsefe Tarihi* (9 Cilt), (Çev.) Aziz Yardımlı, İstanbul İdea Yayınevi.

Çam, E. (1995). *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul: Der Yayınevi.

Daver, B. (1969). *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara: Doğan Yayınları.

Davidov, Y.(1990). *Özgürlük ve Yabancılaşma (2. Baskı),* (Çev.) Sargut Şölçün, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

D'Hont, J. (1994). *Hegel ve Hegelcilik*, (Çev.) Bayram Işık, İstanbul: İletişim Yayınları.

Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (Çev.) Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları.

Dursun, D. (1992). *Din Bürokrasisi*, İstanbul: İşaret Yayınları.

Eagleton. T. (2011). *İdeoloji (3. Baskı)*, (Çev.) Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eliade, M. (1995). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu (2. Baskı),* (Çev). Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları.

Engels, F. (2010). *Anti-Dühring (5.Baskı)*, (Çev.) Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (1999). *Köylüler Savaşı (3. Baskı)*, (Çev.) Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (1999). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (Çev.) İsmail Yarkın, İstanbul: İnter Yayınları.

Engels, F. (2012). *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm (11. Baskı),* (Çev.) Sol Yayınları Yayın Kurulu, Ankara: Sol Yayınları.

Erbaş, A. (2004). *Hıristiyanlık*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Ergil, D. (1979). Yabancılaşma Teorisinde Klasik Öğretiler, *Birikim Dergisi*, Sayı: *50-51*, ss. 44-51.

Feuerbach, L. M. (2008). *Hıristiyanlığın Özü*, (Çev.) Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları.

Forgacs, D. (2010). *Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916-1935*, (Çev.) İ. Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları.

Frayer, H. (1964). *Din Sosyolojisi*, (Çev.) Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Freud, S. (2011). *Bir Yanılsamanın Geleceği (2. Baskı)*, (Çev.) Aziz Yardımlı, İstanbul: İdeaYayınevi.

Fromm, E. (2014). *Marx'ın İnsan Anlayışı*, (Çev.) Kaan Öktem, İstanbul: Say Yayınları.

Garaudy, R. (1996). *İslam ve İnsanlığın Geleceği(4. Baskı),* (Çev.) Cemal Aydın, İstanbul: Pınar Yayınları.

Gauchet, M. (2000), *Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkellerde Din ve Siyaset*, Devlet Kuramı içinde, (Der. Cemal Bali Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Geertz, C. (1987). *Religion and Ideology*, (Der. R. Bocock ve K. Thompson), Manchester: Manchester University Press.

Geras, N. (2012). *Rosa Luxemburg*, (Çev.) Uygur Kocabaşoğlu, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, ss. 389-391.

Gökberk, M. (1961). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Göze, A. (1995). *Siyasal Düşünceler ve Yöntemler(7. Baskı),* İstanbul: Beta Yayınevi.

Gramsci, A. (2009). *Hapishane Defterleri*. (Çev.) Kenan Somer, Ankara: Aşina Kitaplar-Turmaks Yayıncılık.

Günay. Ü. (2003). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Günay, Ü (1999). Dinin Bireysel Ve Toplumsal Boyutu, *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi: Özel Sayı, Cilt: 39, Sayı: 2,* ss. 91-117.

Günay, Ü. (1982). Din Ve Toplumsal Farklılaşma, *Atatürk Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 5,* ss. 71-86.

Gündoğan, A. O. (2011). *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.

Gündüz, Ş. (Ed.) (2007). *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Hall, S. , Lumley, B. , McLellan, G. (1985). *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*, (Çev.) Sadun Emrealp, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Hallahmi. B. B; Argyle. M. (2001). Dindarlığın Etkileri, (Çev.) Adem Şahin, *İlahiyat Dergisi*, 11, 177-190.

Hançerlioğlu, O. (1974). *Düşünce Tarihi (2. Baskı)*, İstanbul: Remzi Yayınevi.

Harding, N. (2012). *V. I. Lenin*, (Çev.) Uygur Kocabaşoğlu, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü İçinde, ss. 383-385.

Hegel, W. F. G. (2014). *Mantık Bilimi (Küçük Mantık) / Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (4. Baskı),* (Çev.) Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, W. F. G. (2011). *Tinin Görüngübilimi (3. Baskı),* (Çev.) Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Heywood. A. (2006). *Siyaset,* (Çev). Kollektif, Ankara Liberte Yayınları.

Heywood. A. (2003). *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*, (Çev.) Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları.

Hobbes, T. (2015). *Leviathan (13. Baskı),* (Çev.) Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Holbach, B. (1761). Le Christainisme Devoile.

Holm, N. G. (2002). Sosyal Bir Fenomen Olarak Din, (Çev.) Abdülkerim Bahadır, *İlahiyat Dergisi, 14, 271-286.*

Işıklı, A. (1997). *Sosyalizm, Kemalizm ve Din*, Ankara: Tüze Yayıncılık.

Jacoby, R. (2012). *Batı Marksizmi*, (Çev.) İrfan Cüre, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, ss. 66-69.

James, W. (1902). *The Vareties Of Religious Experience,* New York.

Jung C. G. (2010). *Din Ve Psikoloji (2. Basım)*, (Çev. Raziye Karabey), İstanbul: Okyanus Yayıncılık.

Kamenka, E. (2012). *Ludwig Feuerbach*, (Çev.) Uygur Kocabaşoğlu, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü İçinde, ss. 240-241.

Karagözoğlu, H. (2006). "Homo Homini Lipus: Thomas Hobbes'un Ahlak Felsefesi Üzerine, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 30, ss. 215-242.

Kiernan, V. G. (2012). *Aydınlar*, (Çev.) İrfan Cüre, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, ss. 56-58.

Kiernan, V. G. (2012). *Din*, (Çev.) Levent Köker, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, ss. 143-146.

Koçak, C. (2014, 14 Haziran), *15-16 Haziran'da işçiler eylemdeyken; 'Marksist Teori' ne diyordu?* , Erişim Tarihi: 2 Mayıs 2015, http://haber.star.com.tr/yazar/1516-haziranda-isciler-eylemdeyken-3b-marksist-teori-ne-diyordu/yazi-895824

Köktaş. M. E. (1997). *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış Ve Dindarlık*, Ankara: Vadi Yayınları.

Köse A. ve Ayten A. (2013). *Din Psikolojisi (3. Baskı),* İstanbul: Timaş Yayınları.

Kürkçü, E. (1988). *İtalya'da Sosyalist Hareket*, Sosyalizm ve Toplumsal Düşünceler Ansiklopedisi içinde, ss. 736-769.

Lange, F. A. (1998). *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* (2 Cilt), (Çev.) Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Larrain, J. (1979). *The Consept of Ideology*, Londra: (kaynak yok)

Lefebvre, H. (1990). *Marksizm*, (2. Baskı) (Çev.) Vedat Günyol, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Lenin, V. I. (2009). *Emperyalizm-Kapitalizmin En Yüksek Aşaması, (6. Baskı)*, (Çev.) Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın

Lenin, V. I. (1992). *Ne Yapmalı, (4. Baskı)*, (Çev.) Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

Lenin, V. I. (1988). *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi(21. Baskı),* (Çev.) Seyhan Erdoğdu, Ankara: Sol Yayınları.

Löwy, M. (1996). *Marksizm Ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, (Çev.) İrfan Cüre, İstanbul: Belge Yayınları.

Lukacs, G. (2014). *Tarih ve Sınıf Bilinci (3. Baskı)*, (Çev.) Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları.

Luxemburg, R. (1905*). Socialism and The Churches*, https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1905/misc/socialism-churches.htm , Erişim Tarihi: 04.05.2015.

Luxemburg, R. (1990). *Kitle Grevi, Parti ve Sendikalar*, (Çev.) Nedim Tuğlu, İstanbu: Z Yayınları.

Luxemburg, R. (2009). *Rus Devrimi*, (Çev.) Cangül Örnek, İstanbul: Yazılama Yayınevi.

Luxemburg, R. (2004). *Sermaye Birikimi*, (Çev.) Tayfun Ertan, İstanbul: Belge Yayınları.

Luxemburg, R. (1903*). Sosyalizmin Klerikalizm Karşıtı Politikası*, http://www.sendika.org/2008/09/sosyalizmin-klerikalizm-karsiti-politikasi-rosa-luxemburg/ , Erişim Tarihi: (03. 03. 2013).

Luxemburg, R. (2000). *Sosyal Reform mu? Devrim mi?* , (Çev.) Nihal Yılmaz, İstanbul: Belge Yayınları.

Mahçupyan. T. (1997). *İdeolojiler Ve Modernite*, (Ed. Ahmet Güngören), İstanbul: Patika Yayıncılık.

Mannheim. K. (2009). *İdeoloji Ve Ütopya*, (Çev.) Mehmet Okyayuz, Ankara: Deki Yayınları.

Mardin. Ş. (1997). *Din Ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin. Ş. (1982). *İdeoloji*, Ankara: Turhan Kitabevi.

Marx, K. ve Engels, F. (1976). *Alman İdeolojisi (Feurbach)*, (Çev.) Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (2008). *Din Üzerine (4. Baskı)*, (Çev.) Kaya Güvenç, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1998). *Komünist Parti Manifestosu (2. Basım)* , Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1977). *Seçme Eserler 2*, (Çev.) A. Kardam, S. Belli, A. Bilgi ve K. Somer), Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2011a). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (11. Baskı)*, (Çev.) Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2012). *Fransa'da Sınıf Savaşımları (6. Baskı),* (Çev.) Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2009). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi (2. Baskı),* (Çev.) Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2011b). *Kapital (7. Baskı),* (3 Cilt), (Çev.) Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.

Maslow, A. H. (1954). *Motivation And Personality*, New York.

McLellan. D. (2012). *Genç Hegelciler*, (Çev.) Levent Köker, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü İçinde, s. 257.

McLellan. D. (2005). *İdeoloji*, (Çev.) Ercüment Özkaya, Ankara: Doruk Yayınları.

Mehmedoğlu. A. U. (2004). *Kişilik Ve Din*, İstanbul: Dem Yayınları.

Meriç. C. (1974). *Bu Ülke*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Meriç. C. (1996). *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mills, W. (1966). *Marksistler* (2 Cilt), (Çev.) T. Hasan, İstanbul: Ağaoğlu Kitabevi.

Monthly Review (1984), Yayıncıların Önsözü, Özel Sayı: Religion and The Left.

More, Thomas (2014). Ütopya, (Çev.) Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.

Okumuş. E. (2003). *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Oluç, S. (1988). *Avrupa'da Sosyalist Devrimler*, Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi içinde, ss. 608-641.

Otto, R.(1963). *Das Heilige*, 35. Aufı Verlag C. H. Beck, München.

Öğün, S. S. (2014, 6 Haziran), *Sevenler Ve Sevilenlere Dâir*, Erişim Tarihi: 26 Ocak 2015, http://www.yenisafak.com.tr/

Özbek, S. (2011). *İdeoloji Kuramları (2. Baskı),* İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

Özbek, S. (2012). Din Halkın Afyonudur: Marx Aslında Ne Diyor, *Felsefe Logos*, Sayı: 43, Ss. 7-11.

Özdoğan, Ö. (1997). Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan-Din İlişkisi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:37, ss. 359-364.

Petrovic, G. (2012). *Yabancılaşma*, (Çev). Levent Köker, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü İçinde, ss. 621-627.

Platon (Eflatun). (2015). *Devlet (28. Baskı)*, (Çev.) Selahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Politzer, G. (1994). *Felsefenin Temel İlkeleri (11. Baskı),* (Çev.) Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

Portelli, H. (1982). *Gramsci ve Tarihsel Blok*, (Çev.) Kenan Somer, Ankara: Savaş Yayınları.

Rosen, Zvi (2012). *Bruno Bauer Ve Karl Marx: Bruno Bauer'in Karl Marx'ın Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* (Çev.) Doğan Barış Kılınç, Ankara: Notabene Yayınları.

Ross, G. (2012). *Avrupa Komünizmi*, (Çev.) İrfan Cüre, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, ss. 51-53.

Russell, B. (2000). *Batı Felsefesi Tarihi* (3 Cilt), (Çev.) Muammer Sencer, Ankara: Say Yayınları

Sander. O. (1989). *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e*, Ankara: İmge Yayınları.

Sassoon, A. S. (2012). *Antonio Gramsci*, (Çev.) Meral Özbek, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, ss. 258-260.

Sassoon, A. S. (2012). *Hegemonya*, (Çev.) Meral Özbek, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, ss. 273-275.

Sassoon, A. S. (2012). *Sivil Toplum*, (Çev.) Mehmet Küçük, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, ss. 526-528.

Saybaşılı, K. (1999). *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, İstanbul: Doruk Yayınları.

Seeger, R. (1935). *Herkunft Und Bedeutung Des Schlagwortes: Die Religion İst Opium Für Das Wolk, Theologische Arbeiten Zur Bibel-Und Geistesgeschicte,* Halle.

Solmaz, B. (1996). Dinin Toplum Ve Kültür Üzerine Etkileri, *İlahiyat Dergisi, 6, 125-145.*

Sorokin, P. A. (1974). *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, (Çev.) M. Münir Raşit Öymen, Ankara: Yeni Desen Matbaası.

Stalin, J. (1993). *Diyalektik & Tarihsel Materyalizm,* (Çev.) Mustafa Şentürk, İstanbul: Yorum Yayınları.

Swain, D. (2013). *Yabancılaşma: Marx'ın Teorisine Bir Giriş*, (Çev. Hande T. Urbarlı, İstanbul: Durak İstanbul Dizisi.

Şenel, A. (2001). *Çağdaş Siyasal Akımlar: Liberalizm, Anarşizm, Sendikalizm, Sosyalizm*, Ankara: İmaj Yayınları.

Timuçin, A. (2001). Düşünce Tarihi (3. Baskı) (3 Cilt), İstanbul: Bulut Yayınları.

Tuğcu, T. (2002). *Yabancılaşma Problemi: Hıristiyanlığın ve Marksizm'in Kökenleri,* Ankara: Alesta Yayınevi.

Tunçay, M. (1976). Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi (2 Cilt). Ankara: Bilgi Yayınevi.

Tümer, G; Küçük. A. (1997). *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları.

Türk, B. (2007). İdeoloji, (Ed.) Mümtaz'er Türköne, *Siyaset* içinde, ss. 105-119.

Türköne, M. (Ed.) (2007). *Siyaset*, Ankara: Lotus Yayınevi.

Wach. J. (1995). *Din Sosyolojisi*, (Çev.) Ünver Günay, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Weber. M. (1993). *Sosyoloji Yazıları*, (Çev.) Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

West, D. (1998). Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, (Çev). Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Whitehead. A. N. (2001a). *Din Felsefesi Yazıları I,* (Der. Ve Çev.) Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları.

Whitehead, A. N. (2001b). *Dinin Oluşumu*, Çev. Mevlüt Albayrak, İstanbul: Alfa Yayınları.

Yalçınkaya A. ve Diğerleri (2003*). Marksizm Ve...* , Ankara: İmge Yayınları.

Yavuz, K. (1982). Din Psikolojisinin Araştırma Alanları, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V,* 87-108.

Yılmaz. H. (2003). *Ezeli Hikmet Ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Yinger, M. J. (1970*). The Scientific Study Of Religion,* New York: Macmillan.

Zuckerman. P. (2006). *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev.) İhsan Çapçıoğlu Ve Halil Aydınalp, Ankara: Birleşik Kitabevi.

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı	**: Enes KILIÇ**
Doğum Yeri	**: İstanbul**
Doğum Yılı	**: 1989**
Medeni Hali	**: Bekar**

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise	**2003-2006**	**: Şevket Sabancı Lisesi**
Lisans	**2007-2011**	**: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi**
Yabancı Dil		**: İngilizce**

MESLEKİ BİLGİLER

20.05.2015 - Halen	**: CR3 Marmaray Projesi Doküman Kontrol Uzman Yardımcısı**